







FESTSCHRIFT

ADOLF SCHWARZ

ZUM

SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE

15. JULI 1916

GEWIDMET VON

FREUNDEN UND SCHÜLERN

UNTER MITWIRKUNG VON

V. APTOWITZER

HERAUSGEGEBEN VON

SAMUEL KRAUSS

BERLIN UND WIEN

R. LÖWIT VERLAG

1917



Buchdruckerei Carl Fromme, Ges. m. b. H., Wien

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Die Schriften von Adolf Schwarz 1

* * *

H Redisch, Der bit ḥillani und seine Verwendung bei den salomonischen Bauten 13
Z. Karl, Der israelitische Prophetismus 29
H. Torczyner, Biblische Miszellen 55
Th. Kroner, Die Mißhandlung der Volksfremden eine Entweihung Gottes 63
J Ziegler, Die Sünde Mord in Bibel und Midrasch 75
J. Bergmann, Geschichte und Legende 89
A Freimann, Die hebräischen Kommentare zu den 13 Middot des Rabbi Ismael 109
V. Aptowitzer, Das Alter der Baraita der 32 Normen für die agadische Auslegung der Heiligen Schrift 121
A. Büchler, Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahre 70 133
L. Freund, Über Genealogien und Familienreinheit in biblischer und talmudischer Zeit 163
L. Blau, Zur Geschichte des jüdischen Eherechts 193
S. Rubin, Ein Kapitel aus der Sklaverei im talmudischen und römischen Rechte 211
A. Abeles, Alle Israeliten sind Bürgen, Einer für den Anderen 231
S. Gandz, Kritische Studien über das Verhältnis der Mišna zu den anderen tannaitischen Quellen 247
M. Steckelmacher, Etwas über die „leichten und schweren Gebote" in der Halacha und Agada 259
S. Krauss, טבל. Eine neu erschlossene hebräische Vokabel in geschichtlicher Beleuchtung 269
F. Perles, Nachlese zum neuhebräischen und aramäischen Wörterbuch . 293
J. Löw, Asphodelus 311
J. N. Epstein, Zur Babylonisch-Aramäischen Lexikographie 317
L. Ginzberg, Beiträge zur Lexikographie des Aramäischen 329
J. Theodor, Die Laazim in den alten Kommentaren zu Bereschit rabba . 361
S. Klein, Weinstock, Feigenbaum und Sykomore in Palästina 389
J. Taglicht, Die Dattelpalme in Palästina 403

Seite
L. Venetianer, Die Beschlüsse zu Lydda und das Apostelkonzil zu Jerusalem 417
S. Funk, Beiträge zur Geschichte Persiens zur Zeit der Sasaniden 425
A. Kaminka, Die Komposition der Scheëltoth des R. Achai und die Rhetorik in den babyl. Hochschulen 437
A. Marmorstein, Spuren karäischen Einflusses in der gaonäischen Halacha 455
S. Poznański, Die Anfänge des palästinensischen Gaonats 471
M. Rosenmann, Das Lehrhaus des Rabbi Nissim Gerundi in Barcelona (ר"ן) 489
M. Brann, Samson Wertheimers Rabbinats-Diplom aus Eisenstadt 499
D. Simonsen, Dänemark und die Juden in Prag 1745 509
M. Schorr, Die Hauptprivilegien der polnischen Judenschaft 519
D. Feuchtwang, Markus Benedikt (Rabbi Mordechai Benet) 539
B. Bernstein, Die Agunafrage im Lichte des Weltkrieges 557

* * *

Nachtrag zu: Die Schriften von Adolf Schwarz 570
S. Krauss, Nachträgliche Bemerkungen 571

Hebräische Abteilung.

M. Guttmann, תורה בתלמוד 1
Ch. Tschernowitz, לדרך הלמוד של בעלי התוספות 9
H. P. Chajes, הגהות למסכת משקין 19
A. Z. Schwarz, אגרת ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא 23
H. Brody, פסקי מהרי"ח 37
J. L. Landau, שני מכתבים מר' נחמן קרוכמל 47

Die Schriften von Adolf Schwarz.

I. Schriften mit Ausschluß der Predigten.

1. Werke.

Der Jüdische Kalender historisch und astronomisch untersucht. Eine vom jüdisch-theologischen Seminar gekrönte Preisschrift. Breslau 1872, Schletter (H. Skutsch). [8 +] 136 S.

Die Tosifta des Tractates Sabbath in ihrem Verhältnisse zur Mischna kritisch untersucht. (Nebentitel: Die Tosifta der Ordnung Moëd . . . I. Teil: Der Tractat Sabbath.) Karlsruhe 1879, A. Bielefeld. VIII + 143 S.

Die Tosifta des Tractates Erubin in ihrem Verhältnisse zur Mischna kritisch untersucht. Nebst einem Anhange: Der Tosiftatext zu den Mischnajoth der Tractate Sabbath und Erubin. (Nebentitel: Die Tosifta der Ordnung Moëd . . . II. Teil: Der Tractat Erubin. Der Anhang unter dem Titel: התוספתא לפי סדר המשניות למסכתות שבת ועירובין מעורכת ומסודרת, Karlsruhe 1882, A. Bielefeld. [8 +] 120 + 40 S.

התוספתא לפי סדר המשניות מעורכת ומסודרת עם פירוש הגיון אריה. חלק ראשון סדר זרעים. (Nebentitel: Tosifta juxta mischnarum ordinem recomposita et commentario instructa. Pars I Ordo Seraïm.) Wilna 1890, Romm. XXVI + 431 S.

Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten. I. Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Halachah. Ausgegeben am 15. Oktober 1893, dem Eröffnungstage der Israel.-theol. Lehranstalt in Wien. Wien 1893, Verlag der Lehranstalt. [4 +] 109 [+ 2] S. [Auch: Karlsruhe 1893, J. Bielefeld.]

Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur. In: IV. Jahresbericht der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien. Wien 1897, Verlag der Lehranstalt. S. 1—195. [Selbständig erschienen: Karlsruhe 1897, J. Bielefeld.]

Hebräische Übersetzung: הגזרה השוה, תולדות התפתחותה בספרות התלמוד... מתורגם בידי דר. יהודה ליב לנרא. קראקא תרנ"ח אהרן פויסט. Brief des Verfassers an den Übersetzer S. VII—VIII.

התוספתא לפי סדר המשניות דמסכת חולין מעורכת ומסודרת עם פירוש הגיון אריה: Frankfurt a. M. [1901], Kauffmann. [6 +] 81 S.

Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik im Morgenlande. In: VIII. Jahresbericht der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien. Wien 1901, Verlag der Lehranstalt. S. 1—192. [Selbständig erschienen: Karlsruhe 1901, J. Bielefeld.]

Hebräische Übersetzung: מדת קל וחומר בספרות התלמודית פרק בתולדות חכמת ההגיון בארצות הקדם. . . . העתקה עברית מאת מיכל בערקאוויטש. קראקא תרס"ה. — Verlag „Jabneh", Warschau.

Der Mischneh Thorah, ein System der mosaisch-talmudischen Gesetzeslehre. Zur Erinnerung an den siebenhundertjährigen Todestag Maimuni's. In: XII. Jahresbericht der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien. Wien 1905, Verlag der Lehranstalt. S. 1—230. [Selbständig erschienen: Karlsruhe 1905, Braun.]

Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Litteratur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik. In: XVI. Jahresbericht der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien. Wien 1909, Verlag der Lehranstalt. S. 1—256. [Selbständig erschienen: Wien und Leipzig 1909, Hölder.]

Die Tosifta des Traktates Nesikin Baba Kamma geordnet und kommentiert. Mit einer Einleitung: Das Verhältnis der Tosifta zur Mischnah. Hebräischer Titel: התוספתא לפי סדר המשניות דמסכת נזיקין, בבא קמא מעורכת ומסודרת עם פירוש הגיון אריה. In: XIX. Jahresbericht der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien. Wien 1912, Verlag der Lehranstalt. XL + 122 S. [Selbständig erschienen: Frankfurt a. M. 1912, Sänger & Friedberg.]

Die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Literatur. In: XX. Jahresbericht der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien. Wien 1913, Verlag der Lehranstalt. S. 1—211. [Selbständig erschienen: Wien und Leipzig 1913, Hölder.]

2. Abhandlungen und andere kleinere Veröffentlichungen.

Zur Geschichte des constanten Kalenders. — Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XXIII (1874), S. 375—383.

Ein enthülltes Geheimnis. — Magazin für die Wissenschaft des Judentums I (1874), S. 52.

Studien über die Tosifta [I]. — Monatsschrift XXIII (1874), S. 464—470, 561—568; XXIV (1875), S. 25—31, 87—90, 126—139.

„Aufklärung" [an Jacob Hoofiën in Amsterdam]. — Monatsschrift XXIV (1875), S. 286—287.

Studien über die Tosifta II. Die Tosifta zu Schekalim. — Monatsschrift XXIV (1875), S. 274—281, 325—330, 351—366, 460—472, 492—500.

הנו"כה — Jüdisches Literaturblatt VIII (1879), S. 4.

A badeni községek szervezete [Organisation der badischen Gemeinden]. — Magyar-Zsidó Szemle I (1884), S. 332—337.

Beleuchtung einer dunklen Mischnah. — Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Professors Dr. H. Graetz, Breslau 1887, S. 57—80. [Auch Sonderabdruck.]

Une mischna mal comprise. — Revue des Études Juives XXI (1890), S. 280—281.

Censoria. — Jüdisches Literaturblatt XIX (1890), S. 113.

Die corrumpierte LA. in Raschi (M. K. 28^b . . .). — Jüdisches Literaturblatt XIX (1890), S. 180.

Egy monda Mózes jellemzéséhez [Eine Sage zur Charakterisierung Mose's]. — Magyar-Zsidó Szemle VIII (1891), S. 98—101.

Das Corruptel in der Tosifta Kethuboth cap. XI. — Jüdisches Literaturblatt XXI (1892), S. 78.

Die erste halachische Controverse. — Monatsschrift XXXVII (1893), S. 164—169, 201—206.

Ungarisch: Az első halakhikus kontroverzia. Magyar-Zsidó Szemle X (1893) S. 16—25.

Pessach-Gedanken. — Reichsbote, Zeitschrift für soziale . . . Interessen des Judentums, I. Jahrgang, Nr. 2, 13. April 1894, S. 1—2.

Die Verjüngungsfähigkeit des jüdischen Stammes. — Kalender für Israeliten für das Jahr 5655 = 1894/5. Herausgegeben von der Österreichisch-Israelitischen Union. Wien 1894, S. 307—315.

Pedagógiai tanulság a bibliából [Pädagogische Lehre aus der Bibel]. — Évkönyv. Kiadja az izr. magyar irodalmi társulat 1895 Budapest, S. 110—115.

רביעית ההין או רביעית הלוג? — ממזרח וממערב שנה ראשונה חוברת ב׳ וויען תרנ"ה S. 91—95.

Rabbiner Jacob Fleissig. — Neue Freie Presse, Nr. 13.008, Abendblatt vom 9. November 1900, S. 1.

Die Ehe im biblischen Altertum. — Monatsschrift, 45. Jahrgang (1901), S. 278—291.

(Der Treulose handelt treulos. — [תשובה] – הבוגד בוגד, מעשה שהיה Eine Begebenheit). Krakau 1902, S. 15—17.

Das Verhältnis Maimuni's zu den Gaonen. — Moses ben Maimon, Band I. Leipzig 1908, S. 332—410. [Auch Sonderabdruck.]

Ein Steinwurf gegen Ernst Häckel [Zuschrift]. — Neue Freie Presse, Nr. 15.641, Morgenblatt vom 7. März 1908, S. 6.

Erklärung [gegen Zuckermandel]. — Allgemeine Zeitung des Judentums, 73. Jahrgang., Nr. 29, 16. Juli 1909, S. 348.

[Kurzer Beitrag.] — Denkschrift des Vereins zur Unterstützung mittelloser israelitischer Studierender in Wien, 1911, S. 57.

לא מעלין ולא מורידין, מורידין ולא מעלין – הצופה מארץ הגר, שנה ראשונה חוברת ג' בודאפעשט ה' תרע"א 80 – 73 .S.

La victoire des Pharisiens sur les Sadducéens en matière du droit successorial. — Revue des Études Juives LXIII (1912), p. 51—62.

Ein mißverstandenes Gleichnis. — Freie Jüdische Lehrerstimme, I. Jahrgang, Nr. 1 (1912), S. 4—5. [Auch Sonderabdruck.]

Enthymematische Analogieschlüsse in der Bibel. — Judaica. Festschrift zu Hermann Cohen's 70. Geburtstage. Berlin 1912 S. 185—205. [Auch Sonderabdruck.]

Randbemerkungen zur Megillah. — Freie Jüdische Lehrerstimme, II. Jahrgang, Nr. 1 (1913), S. 2—4. [Auch Sonderabdruck.]

Offener Brief an den Geh. Kirchenrat Herrn Prof. Kittel in Leipzig. — Freie Jüdische Lehrerstimme, IV. Jahrgang, Nr. 1 und 2 (1915), S. 1—4. [Auch Sonderabdruck.]

Zweiter offener Brief an den Geh. Kirchenrat Herrn Prof. Kittel in Leipzig. — Freie Jüdische Lehrerstimme, IV. Jahrgang, Nr. 5 und 6 (1915), S. 65—67. [Auch Sonderabdruck.]

Ferner: Bericht des Rektors in sämtlichen 22 bis jetzt erschienenen Jahresberichten der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien (1894—1915).

3. Rezensionen.

Die Schrift des Lebens . . . von Rabbiner Dr. Leopold Stein. I. Bd. Mannheim. — Monatsschrift XXII (1873), S. 189—191.

Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn, von Leopold Löv. 2. Ausgabe. Budapest 1874. — Monatsschrift XXIII (1874), S. 285—288.

Korszerű prédikácziók [Zeitgemäße Predigten]. Tartotta dr. Perls Ármin, főrabbi. Kecskemét. — Magyar-Zsidó Szemle I (1884), S. 622—625.

Hitszónoklatok és beszédek [Religiöse Homilien und Reden]. Irta dr. Neumann Ede, nagy-kanizsai főrabbi. Első kötet. Nagy-Kanizsa 1886. — Magyar-Zsidó Szemle III (1886), S. 178—179.

Festschrift zu Israel Lewy's siebzigstem Geburtstag, herausgegeben von M. Brann und J. Elbogen. Breslau 1911. — Deutsche Literaturzeitung XXXII (1911), Sp. 2716—2719.

Wilhelm Bacher, Die Proömien der alten jüdischen Homilie. Leipzig 1913. — Deutsche Literaturzeitung XXXIV (1913), Sp. 1678 bis 1680.

W. Bacher, Die Agada der babylonischen Amoräer. 2. Auflage. Frankfurt a. M. 1913. — Deutsche Literaturzeitung XXXIV (1913), Sp. 2399—2400.

4. Vorträge und Gelegenheitsreden.

Baruch Spinoza, Vortrag im Verein für jüdische Geschichte und Literatur in Karlsruhe am 1. Februar 1892. — Jüdisches Literaturblatt XXI (1892), S. 45—47, 49—51, 53—54, 57—59. [Auch Sonderabdruck.]

Saadia Gaon. Vortrag . . . am 16. Januar 1893 im Verein für jüdische Geschichte und Literatur in Karlsruhe. — Jüdisches Literaturblatt XXII (1893), S. 17—18, 21—22, 25—26, 29—31.

Die Hochschulen in Palästina und Babylon. — Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. II. Band. Berlin 1899, S. 83—106. [Auch Sonderabdruck.]

Der Talmud. Vortrag . . . im „Jüdischen Museum" am 31. Jänner 1901. — Gesellschaft für Sammlung und Konservierung von Kunst- und historischen Denkmälern des Judentums. Vierter Jahresbericht für das Jahr 1899. Wien 1901, S. 55—71. [Auch Sonderabdruck.]

Die Frauen der Bibel. Drei Vorträge . . . in der „Jüdischen Toynbee-Halle" in Wien. Wien 1903, Löwit, 45 S. [Der erste und zweite Vortrag Abdruck aus: Die Welt, Wien 1902, Nr. 52, S. 3—7; 1903, Nr. 9, S. 2—4; Nr. 10, S. 4—6.]

Die Erzählungskunst der Bibel. Drei Vorträge . . . in der „Jüdischen Toynbee-Halle" in Wien. Wien 1904, Alexander Hirsch, 34 S. [Der zweite Vortrag aus dem Satz abgedruckt in: Die Welt, Wien 1904, Nr. 14, S. 13—15; Nr. 15, S. 11—12; Nr. 16, S. 14—16.]

* * *

R. Mose ben Nachman. Rede bei der Entlassung der Rabbinatscandidaten aus dem jüdisch-theologischen Seminar zu Breslau. — Jüdisches Literaturblatt II (1873), S. 9—10, 13—14, 17—18.

Rede . . . bei der Eröffnung der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien. — Österreichische Wochenschrift, X. Jahrgang, Nr. 42 vom 20. Oktober 1893, S. 820—822. [Abgedruckt in: Jüdisches Literaturblatt XXII (1893), S. 171—173.]

Zacharias Frankel. Gedächtnisrede bei der vom Verein für jüdische Geschichte und Literatur in Berlin veranstalteten Centenarfeier . . . 1. Oktober 1901. — Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur. V. Band. Berlin 1902, S. 140—158. [Auch Sonderabdruck.]

[Wortlaut der anläßlich des 70. Geburtstages des Herrn Dr. Alfred Stern gehaltenen Ansprache.] — Dr. Blochs Österreichische Wochenschrift, XVIII. Jahrgang, Nr. 39 vom 27. September 1901, S. 649—650.

Jüdisches Bewusstsein. — Eröffnungsrede in der Toynbee-Halle . . . am 31. Oktober 1903. Wien 1903, Alexander Hirsch, 8 S.

II. Predigten, Trauungsreden und Grabreden.

1. Sammlungen.

Sabbath-Predigten zu den Wochenabschnitten des ersten Buches Mosis. (Nebentitel: Predigten. I. Teil: Sabbath-Predigten zum ersten Buche Mosis.) Karlsruhe 1878, A. Bielefeld. [8 +] 125 [+ 3] S.

Sabbath-Predigten zu den Wochenabschnitten des zweiten Buches Mosis. (Nebentitel: Predigten. II. Teil . . .) Karlsruhe 1879, A. Bielefeld. [8 +] 140 [+ 4] S.

Sabbath-Predigten zu den Wochenabschnitten des dritten Buches Mosis. (Nebentitel: Predigten. III. Teil . . .) Karlsruhe 1881, A. Bielefeld. [8 +] 135 S.

Sabbath-Predigten zu den Wochenabschnitten des vierten Buches Mosis. (Nebentitel: Predigten. IV. Teil . . .) Karlsruhe 1882, A. Bielefeld. [8 +] 142 [+ 2] S.

Sabbath-Predigten zu den Wochenabschnitten des fünften Buches Mosis. (Nebentitel: Predigten. V. Teil . . .) Karlsruhe 1883, J. Bielefeld. [8 +] 143 S.

Festpredigten für die Hauptfeiertage des Jahres. (Nebentitel: Predigten. VI. Teil . . .) Karlsruhe 1884, J. Bielefeld. [8 +] 311 S.

Festpredigten für die Hauptfeiertage des Jahres. Neue Folge. (Nebentitel: Predigten. VII. Teil . . .) Karlsruhe 1892, J. Bielefeld. [8 +] 344 S.

2. Enthalten in: Israelitisches Predigtmagazin, herausgegeben von M. Rahmer.

Bete und bereue. Predigt am Vorabende des Versöhnungstages 5635 . . . I. Jahrgang, S. 42—47.

Schlußworte zu Neïlah . . . I. Jahrgang, S. 48—50.

Worte der Trauer gesprochen an der Bahre des Oberrabbiners und Seminardirectors Dr. Zacharias Frankel in der Seminarsynagoge am 16. Februar 1875. I. Jahrgang, S. 120—124. [Auch separat erschienen unter dem Titel: Rede an der Bahre . . .]

Die Offenbarung des Versöhnungstages. II. Jahrg., S. 33—41.

Trauungsrede zum Wochenabschnitt Wajera. II. Jahrgang, S. 62—64.

Das Land der Verheißung. Predigt am Sabbath שלח-לך 5635. II. Jahrgang, S. 257—264.

Das Veilchen unter den jüdischen Festen. Am Purimfeste 5637. IV. Jahrgang, S. 81—86.

Unsere Huldigung und unsere Losung. Predigt zum Geburtstag des deutschen Kaisers. IV. Jahrgang, S. 155—160.

3. Einzelne.

Predigt gehalten bei der Einweihung der neuen Synagoge in der Residenzstadt Karlsruhe am 12. Mai 1875. Karlsruhe 1875, 14 S.

Predigt gehalten beim Antritt seines Amtes am ersten Schabuothtage 5635. Karlsruhe 1875, A. Bielefeld, 13 S.

Dankbarkeit, die Erstlingsfrucht des Herzens. Predigt zum Geburtstage Sr. K. Hoheit des Großherzogs . . . 9. September 1876, Karlsruhe 1876, 11 S.

Volles Gewicht und volles Maaß. Predigt zur 150jährigen Geburtstagsfeier Moses Mendelssohns . . . 30. August 1879. Karlsruhe 1879, A. Bielefeld, 12 S.

Das Israelitische Fremdengesetz. Predigt am 8. Januar 1881 . . . Karlsruhe, J. Bielefeld, 15 S.

Die dreifache Bestimmung des jüdischen Gotteshauses. Predigt bei der Einweihung der neuen Synagoge in Pforzheim am 27. Dezember 1892 . . . Karlsruhe 1893, A. Bielefeld, 15 S.

Licht und Treue. Abschiedspredigt, gehalten am Sabbath hachodesch 5653 den 18. März 1893. Karlsruhe 1893, Malsch & Vogel, 13 S.

* * *

Trauungsrede bei der Vermählungsfeier des Fräulein Marie Weil mit Herrn Dr. med. Leopold Homburger am 20. August 1883 . . . (. . . als Manuskript gedruckt[1]). Karlsruhe 1883, 7 S.

Trauungsrede zur Vermählungsfeier des Fräulein Flora Levinger mit Herrn Professor Ludwig Levy am 8. Oktober 1890. Karlsruhe 1890, 8 S.

* * *

---

[1] Ebenso alle folgenden Reden, ausgenommen die mit * bezeichneten.

Gedächtnißrede . . . an der Bahre des . . . Herrn Elias Löb Willstätter . . . 29. März 1876. [Karlsruhe], 6 S.

Gedächtnißrede an der Bahre des . . . Herrn Moritz Urbino . . . 3. April 1877 . . . [Karlsruhe], 7 S.

Gedächtnißrede auf den . . . Hof- und Gerichtsadvocaten Herrn Veit Ettlinger . . . gestorben den 24. Juli 1877. Karlsruhe 1877, 8 S.

Gedächtnißrede auf . . . Herrn Kaufmann Hirsch Wimpfheimer . . . 27. September 1877. Karlsruhe 1877, 6 S.

Gedächtnißrede auf . . . Herrn Veit L. Homburger . . . 12. Mai 1878. Karlsruhe 1878, 8 S.

Gedächtnißrede auf . . . Herrn Sigmund Anselm Levis . . . 11. September. Karlsruhe 1879, 8 S.

Gedächtnißrede auf . . . Herrn Joseph Bielefeld sen. . . . 17. September. Karlsruhe 1879, 8 S.

Grabrede auf . . . Hauptlehrer M. Rosenfeld . . . 2. November 1879. [Lithographiert, 5 S. 4⁰.]

Rede gehalten am Grabe des . . . Herrn Lazarus Maas . . . gestorben den 30. Dezember 1879. Mannheim 1879, 7 S.

Gedächtnißrede auf . . . Frau Fanny Rothschild . . . gestorben den 1. März 1880 in Pforzheim. Karlsruhe 1880, 6 S.

Gedächtnißrede auf . . . Frau Regina Nelson . . . gestorben den 13. Mai 1880. Karlsruhe 1880, 8 S.

Worte an der Bahre der . . . Frau Fanny Herrmann am ersten Tage des Wochenfestes 5640. [Karlsruhe, 3 S.]

Gedächtnißrede auf den . . . praktischen Arzt Herrn Albert Herrmann . . gestorben den 26. November 1880 Karlsruhe 1880, 8 S.

Gedächtnißrede . . . auf . . . Frau Sophie Fulda . . . gestorben den 23. Dezember 1880 . . . Karlsruhe 1881, 7 S.

Gedächtnißrede . . . auf . . . Frau Henriette Bielefeld . . . gestorben den 18. Januar 1881. Karlsruhe 1881, 7 S.

Worte der Trauer an der Bahre seines verewigten Vaters, Rabbi Jakob Schwarz . . . gesprochen im Trauerhause zu Papa am 24. Mai 1881. Karlsruhe 1881, 13 S.*

Gedächtnißrede auf . . . Herrn Max Homburger . . . gestorben den 30. August 1881. Karlsruhe 1881, 8 S.

Gedächtnißrede auf . . . Herrn Adolf Willstätter . . . gestorben den 2. September 1881 . . . Karlsruhe 1881, 8 S.

Gedächtnißrede auf . . . Herrn Max von Haber . . . 4. Januar 1882. Karlsruhe 1882, 7 S.

Gedächtnißrede auf . . . Herrn Philipp Nelson . . . 17. Januar 1882. Karlsruhe 1882, 8 S.

Gedächtnißrede auf . . . Herrn Max Dreyfus . . . gestorben den 7. April 1882. Karlsruhe 1882, 7 S.

Gedächtnißrede auf . . . Herrn Jul. L. Homburger . . . 7. Januar 1883. Karlsruhe 1883, 8 S.

Gedächtnißrede auf . . Frau Lea Seeligmann geb. Worms . . . 5. April 1883. Karlsruhe 1883, 8. S.

Gedächtnißrede auf . . . Herrn Medicinalrath Dr. Sigmund Homburger . . 20. Mai 1883. Karlsruhe 1883, 10 S.

Gedächtnißrede auf ... Kreisgerichtsrath a. D. Meir Heimerdinger . . . 19. Juni 1883. Karlsruhe 1883, 11 S.

Gedächtnißrede auf . . . Herrn Rechtsanwalt Adolf Straus . . . 12. August 1883. Karlsruhe 1883, 8 S.

Worte an der Bahre der . . . Frau Therese Ettlinger . . . 2. Oktober 1883. Karlsruhe 1883, 7 S.

Gedächtnißrede auf . . . Herrn Simon Herrmann . . . 11. Dezember 1883. Karlsruhe 1883, 8 S.

Grabrede auf . . . Frau Esther Hochstetter . . . in Liedolsheim . . . 17. Dezember 1883. Karlsruhe 1883, 8 S.

Grabrede auf . . . Frau Emma Ettlinger . . . 25. Februar 1884. Karlsruhe 1884, 7 S.

Grabrede auf . . . Fräulein Betty Lenz . . . 6. April 1884. Karlsruhe 1884, 7 S.

Grabrede auf . . . Frau Rebekka Neuburger . . . 20. Juni 1884. Karlsruhe 1884, 8 S.

Grabrede auf . . . Frau Johanna Rosenthal . . . in Liedolsheim . . . 9. Oktober 1884. Karlsruhe 1884, 7 S.

Grabrede auf . . . Frau Prof. M. Wertheim Wwe. . . . 9. November 1884. Karlsruhe 1884, 7 S.

Grabrede auf . . . Frau Rebecca Homburger . . . 16. November 1884. Karlsruhe 1884, 7 S.

Grabrede auf . . . Herrn Sigmund Weill . . . 16. November 1884. Karlsruhe 1884, 8 S.

Grabrede auf . . . Frau Anna Heinsheimer . . . 10. November 1884. Karlsruhe 1884, 8 S.

Grabrede auf . . . Herrn Sigmund Roos . . . 14. Dezember 1884. Karlsruhe 1884, 8. S.

Grabrede auf . . . Herrn Kaufmann Karl Haas . . . 19. Dezember 1884. Karlsruhe 1884, 8 S.

Grabrede auf . . . Frau Lina Veith . . . [in Grötzingen] . . . 17. Februar 1885. Karlsruhe 1885, 8 S.

Grabrede auf . . . Herrn Judas Hochstetter . . . in Liedolsheim . . . 26. Februar 1885, 8 S.

Grabrede auf . . . Herrn Henrique M. Eder . . . 22. Oktober 1885. Karlsruhe 1885, 7. S.

Grabrede auf . . . Herrn Prof. Sigmund Schuster . . . 24. November 1885. Karlsruhe 1885, 8 S.

Grabrede auf . . . Herrn Felix Veit . . . 8. Dezember 1885. Karlsruhe 1885, 8 S.

Grabrede auf . . . Frau Röschen Homburger . . . 4. Januar 1886. Karlsruhe 1886, 8 S.

Grabrede auf . . . Herrn Privatier Salomon Mayer . . . 28. Januar 1886. Karlsruhe 1886, 7 S.

Grabrede auf . . . Frau Jette Ottenheimer . . . 24. Februar 1886. Karlsruhe 1886, 8 S.

Grabrede auf . . . Herrn Jonas Billigheimer . . . 13. April 1886. Karlsruhe 1886, 7 S.

Grabrede auf ... Herrn Jacob Fulda ... 4. Mai 1886. Karlsruhe 1886, 8 S.

Grabrede auf ... Frau Dr. E. Auerbach, Wittwe ... 19. Mai 1886. Karlsruhe 1886, 8 S.

Grabrede auf ... Frau Johanna Reutlinger ... 6. Juni 1886. Karlsruhe 1886, 8 S.

Grabrede auf ... Herrn Kaufmann Aron Levis ... 13. Januar 1887. Karlsruhe 1887, 8 S.

Grabrede auf ... Herrn Adolf Blum ... 24. Januar 1887. Karlsruhe 1887, 8 S.

Grabrede auf ... Frau Betty Homburger geb. Strauß ... 31. Januar 1887. Karlsruhe 1887, 8 S.

Grabrede auf ... Frau Zilla Herz ... 24. Februar 1887. Karlsruhe 1887, 8 S.

Grabrede auf ... Frau Medicinalrath Dr. S. Homburger ... 8. Mai 1887. Karlsruhe 1887, 8 S.

Grabrede auf ... Frau Laura Levinger ... 1. Juni 1887. Karlsruhe 1887, 8 S.

Grabrede auf ... Herrn Dr. med. Leopold Homburger ... 11. Juli 1887. Karlsruhe 1887, 10 S.

Grabrede auf ... Frau Mathilde Traumann ... 14. Juli 1887. Karlsruhe 1887, 8 S.

Grabrede auf ... Herrn Sigmund Eichtersheimer ... 22. Juli 1887. Karlsruhe 1887, 8 S.

Grabrede auf ... Frau Sophie Herrmann ... 23. Oktober 1887. Karlsruhe 1887, 8 S.

Worte der Trauer am Grabe seines verewigten Bruders, des Herrn Moritz Schwarz ... 4. Dezember 1887 [in Wien]. Karlsruhe 1887, 9 S.

Trauer-Rede auf weiland Se. Majestät Kaiser Wilhelm I. gehalten in der Synagoge zu Karlsruhe Freitag, den 16. März 1888. Karlsruhe 1888, Malsch & Vogel, 9 S. *

Worte an der Bahre des ... Herrn stud. chem. Morry Eder ... 28. März 1888. Karlsruhe 1888, 7 S.

Worte an der Bahre des ... Herrn Theodor Herrmann ... 2. April 1888. Karlsruhe 1888, 8 S.

Grabrede auf ... Herrn Simon Model ... 27. April 1888. Karlsruhe 1888, 8 S.

Grabrede auf ... Fräulein Anna Kuppenheim ... gehalten in Pforzheim am 7. Mai 1888. Karlsruhe 1888, 7 S.

Trauer-Rede auf weiland Se. Majestät Kaiser Friedrich III. gehalten in der Synagoge zu Karlsruhe Freitag, den 22. Juni 1888. Karlsruhe 1888. Malsch & Vogel, 10 S. *

Grabrede auf ... Herrn Bernhard Hirsch ... 9. Dezember 1888. Karlsruhe 1889, 8 S.

Grabrede auf ... Herrn Julius Marx ... 25. Januar 1889. Karlsruhe 1889, 7 S.

Grabrede auf ... Herrn Richard Otto Herrmann ... 13. März 1889. Karlsruhe 1889, 8 S.

Grabrede auf ... Frau Hofgerichtsadvocat Sara Ettlinger ... 25. April 1889. Karlsruhe 1889, 8 S.

Grabrede auf ... Frau Elise Schlesinger ... 29. April 1889 [in Pforzheim]. Karlsruhe 1889, 8 S.

Grabrede auf ... Frau Helene Kuhn ... 15. August 1889. Karlsruhe 1889, 7 S.

Grabrede auf ... Frau Auguste Sinauer ... 16. September 1889. Karlsruhe 1889, 7 S.

Grabreden auf ... Herrn Kantor A. Reichenberger ... gehalten am 27. Oktober 1889 vom Stadtrabbiner Dr. Schwarz und Rabbiner Dr. Treitel. Karlsruhe 1889, 10 S.

Grabrede auf ... Fräulein Charlotte Brisac ... 17. November 1889. Karlsruhe 1889, 7 S.

Grabrede auf ... Herrn Moritz Ettlinger ... 8. Dezember 1889. Karlsruhe 1889, 8 S.

Grabrede auf ... Herrn Heinrich Gutmann ... 29. Dezember 1889. Karlsruhe 1890, 8 S.

Grabrede auf ... Frau Mina Gutmann ... 9. Januar 1890. Karlsruhe 1890. 6 S.

Grabrede auf ... Herrn Rechtsanwalt Rudolf Kusel ... 28. Januar 1890. Karlsruhe 1890, 7 S.

Grabrede auf den im Duell gefallenen Herrn cand. med. Eduard Salomon ... gehalten am 16. Februar 1890 [in Freiburg i. Br.] [Drei Auflagen]. Karlsruhe 1890. Malsch & Vogel, 10 S. * [Nachdruck in Hannover veranstaltet.]

Grabrede auf ... Frau Sophie Mahler ... 4. März 1890. Karlsruhe 1890, 8 S.

Grabrede auf ... Herrn Bernhard Dieffenbronner ... 25. Juni 1890. Karlsruhe 1880, 8 S.

Grabrede auf ... Frau Hannchen Léon ... 6. Juli 1890. Karlsruhe 1890. 7 S.

Grabrede auf ... Herrn Julius Seeligmann ... 26. November 1890. Karlsruhe 1890, 7 S.

Grabrede auf ... Herrn Max Elikann ... 11. Februar 1891. Karlsruhe 1891, 7 S.

Grabrede auf ... Frau Jeanette Levinger ... 19. April 1891. Karlsruhe 1891, 7 S.

Grabrede auf ... Frau Regine Nachmann ... 31. Mai 1891. Karlsruhe 1891, 8 S.

Grabrede auf ... Herrn Maier Wimpfheimer ... 14. Juni 1891. Karlsruhe 1891, 8 S.

Grabrede auf ... Frau Sara Freund ... 5. Juli 1891. Karlsruhe 1891, 7 S.

Grabrede auf ... Frau Jenny Jakob geb. Fuchs ... 20. Oktober 1891. Karlsruhe 1891, 7 S.

Grabrede auf ... Frau Lea Offenheimer ... 27. Oktober 1891. Karlsruhe 1891, 9 S.

Grabrede auf ... Herrn David Kusel ... 2. März 1892. Karlsruhe 1892, 6 S.

Grabrede auf ... Frau Fanny Wimpfheimer ... 18. September 1892. Karlsruhe 1892, 8 S.

Worte der Trauer an der Bahre seines verewigten Bruders und Schwiegervaters des Herrn Ignatz Schwarz ... 18. April 1894. Karlsruhe 1894, 9 S.

Worte der Trauer an der Bahre des ... Herrn Dr. David Rosin ... 3. Januar 1895. — Die Neuzeit, Wien 1895, Nr. 4, S. 36. [Auch Separatabdruck.]

Trauerrede auf ... Herrn Rabbiner Jacob Fleißig ... 11. November 1900. [Karlsruhe 1900, 10 S.]

Abschieds-Worte an der Bahre seiner verewigten Mutter, Frau Sarah Schwarz, geb. Wallenstein . . . am 4. Mai 1902 im Trauerhause zu Papa gesprochen. [Karlsruhe 1902, 11 S.]

Rede an der Bahre des . . . Herrn Moriz Karpeles am 20. März 1903. — Die Welt, Wien 1903, Nr. 13, S. 6 und 7.

Trauer-Rede auf . . . Herrn Lektor M. Friedmann . . . 25. November 1908. [Karlsruhe 1908, 7 S.]

Trauerrede auf . . . Herrn Rektor Moses Bloch . . . 10. August 1909. — Egyenlőség, Budapest 1909, Nr. 32, S. 4—6.

Grabrede auf . . . Herrn Oberrat Leopold Ettlinger . . . am 9. Dezember 1912 [in Karlsruhe] gehalten. Karlsruhe 1912, 8 S.*

Rede am Grabe des Orientalisten Hofrat Professor D. H. v. Müller [24. Dezember 1912]. — Der Jüdische Volksrat, Nr. 105, Czernowitz, 17. Januar 1913, S. 2 und 3. [Auch Sonderabdruck.]

Der bit ḫillani und seine Verwendung bei den salomonischen Bauten.

Von Prof. Dr. Heinrich Redisch, Wien.

Mit Zeichnungen von Prof. Dr. Josef Dell, Brünn.

Einleitung.

Der vorliegende Aufsatz ist ein Teil einer größeren Arbeit, welche ich in Gemeinschaft mit dem Architekten Herrn Professor Dr. Dell in Brünn vor einigen Jahren vollendet hatte, deren Veröffentlichung jedoch sich durch verschiedene Umstände, hauptsächlich durch meine amtliche Versetzung nach Wien, verzögert hat. Die Kultur des einst mächtigen hettitischen Volkes hat in jüngster Zeit das Interesse weiter Kreise erregt; dieses Interesse wurde noch gesteigert durch die historischen Arbeiten Eduard Meyers, sowie durch die überraschenden Mitteilungen Hroznys über die Sprache der Hettiter. Es erschien mir daher zeitgemäß, unsere Studie über den bit ḫillani, dessen hettitischer Ursprung sichergestellt ist, in der vorliegenden Jubelschrift der Öffentlichkeit zu übergeben. Der bit ḫillani hat nach den Ergebnissen unserer Forschung in den salomonischen Bauten seine Verwendung gefunden. Diese Verwendung, aber nur diese, soll in folgenden Zeilen behandelt werden, nicht aber eine vollständige Rekonstruktion der salomonischen Bauten.

Die Quellen, auf welche die Studien über die Bauten des Königs Salomo zurückgreifen müssen, sind die Bibelstellen 1. Kön. 5, 21—32; 6; 7; ferner die Parallelstelle 2. Chron. 3 und 4 und Ezech. 40—43, 17. Unter den genannten Schriftstellen gebührt dem Berichte im Königsbuche vor allem der Vorzug. Der Redaktor des Königsbuches hat Quellen benützt, welche die größte Zuverlässigkeit für sich in Anspruch nehmen können, weil sie der Zeit,

über welche sie berichten, am nächsten stehen. Der 1. Kön. 11, 41 genannte סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה, Buch der Geschichte Salomos, ist wohl ein Werk, welches in der Königszeit entstanden ist und sich sicherlich auf offizielle Annalen stützt, wie wir solche ganz analog den der assyrischen und babylonischen und ägyptischen Könige auch für die Zeit Salomos und der Könige der geteilten Reiche voraussetzen dürfen. Der Text des Bauberichtes wie er 1. Kön. 5, 21 ff. vorliegt, ist freilich in heillosem Zustand. Der Abschreiber hat die technischen Ausdrücke vielfach nicht mehr verstanden und den ursprünglichen Text, der sicherlich von einem Manne herrührt. der den Tempel noch gesehen hat, mit Zusätzen versehen. Man denke an 1. Kön. 6, 16, wo לְקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים sicher spätere Glosse ist. Der Text der LXX zeigt wesentliche Abweichungen von dem überlieferten hebräischen Texte. Es sei zu diesem Punkte auf die grundlegenden Arbeiten Stades, ZATW. 1883, 129—177; 1885, 275—297; 1886, 156—189 und Silbersteins „Über den Ursprung der Cod. Alex. und Vat. des 3. Königsbuches der alexandrinischen Übersetzung überlieferten Textgestalt" ZATW. 1893, 1—75 und 1894, 1—30 verwiesen.

Ganz anders muß die Glaubwürdigkeit der tendenziös gearbeiteten biblischen Bücher der Chronik beurteilt werden. In der Chronik haben wir eine zur Kirchengeschichte umgestaltete Geschichte des Volkes Israel, in welcher der Chronist die Königsbücher korrigiert hat, wo ihre Darstellung nicht mit seinem in die Vergangenheit projiziertem Ideal des Judentums übereinstimmte. Nichtsdestoweniger hat auch der Chronist alte Quellen benützt und in Fällen, wo die kirchengeschichtliche Tendenz nicht so ohneweiters zutage tritt — und dies ist im allgemeinen bei dem Berichte über den Tempelbau anzunehmen — muß das vom Chronisten gebotene Material sorgfältig geprüft werden, ob nicht irgend eine brauchbare Notiz darin gefunden werden kann.

Der Prophet Ezechiel hat den salomonischen Tempel gesehen und da er priesterlicher Abkunft war, wohl auch daselbst amtiert. Man wird daher die ezechielische Vision zur Aufklärung und Vervollständigung der Königsbücher mit Nutzen verwenden. Man wird sich jedoch davor hüten müssen, den Bericht Ezechiels mit dem der Königsbücher ohneweiters zu vermischen. Ezechiel beschreibt im wesentlichen einen anderen Tempel, seine Maße sind größer, der Tempel ist umgestaltet und mit Anbauten versehen, welche dem salomonischen Tempel fremd sind.

Bit ḫillani.

Die assyrischen Könige Tiglat Pileser,[1] Sargon,[2] Sanherib[3] und Ašurbanipal[4] berichten in ihren Inschriften, daß sie im Ḫattilande einen Palastbau, welcher in der Sprache der Ḫatti bit ḫillani, einmal auch bit ḫitlani heißt, kennen gelernt hatten und nach dem Muster des genannten bit ḫillani Paläste erbauen ließen.

Die bisherigen Versuche,[5] das Wesen des bit ḫillani als säulengetragenes Tor oder als getäfeltes Mauerwerk zu bestimmen, haben zu keinem befriedigenden Resultate geführt. Will man nach den Inschriften und aus den vorhandenen Bauresten bestimmen, was die Hettiter und nach ihnen die Assyrer unter bit ḫillani verstanden haben, so wird man zunächst beachten müssen, daß in allen Inschriften berichtet wird, daß das Eigentümliche der bit ḫillani in der Verwendung von Holz und Stein besteht. So erzählt Sanherib in der angeführten Stelle (auch Delitzsch, Assyr. Lesebuch, 4. Aufl, S. 67, Z. 42) ikalli aban pili u iṣu irini nipišti mat Ḫatti ušepiš „einen Palast von Quadersteinen[6] und Zedernholz im Stile des Ḫattilandes ließ ich erbauen." Der Holzreichtum in den armenischen Bergen und am Libanon hatte zur Folge, daß die Bewohner Kleinasiens und Syriens ihre Wohnhäuser aus Holz herstellten[7] und sie erreichten in dieser Art des Bauens einen hohen Grad von Kunstfertigkeit.

Auf Holzsäulen ruhten Schwellen, welche die Böden von einem oder mehreren Geschossen trugen.[8] In diesen Geschossen befanden sich die Wohnräume. Tatsächlich ist in den Inschriften immer von Säulen des bit ḫillani die Rede. In dem von Bezold aufgefundenen Fragment K 943 liest man: „Wann wird man die Bronzebasen (gullati) der ḫillani liefern." Die genannte gullatu,

---

[1] Toninschrift von Nimrûd (Keilinschr. Bibl. von Schrader II, S. 23).

[2] Zylinderinschrift (Schrader KB. II, S. 49).

[3] Prismainschrift (KB. II, S. 113).

[4] Rassam Zylinder (KB. II, S. 235).

[5] Friedrich, Die Holztektonik Vorderasiens; Die Ausgrabungen von Sendschirli und das bit ḫillani, BA. = Beiträge zur Assyr. IV, 227; Puchstein, Jahrbuch des Archäol. Inst. VII, 1; Rost, Noch einmal der bit ḫillani und die assyrische Säule.

[6] Nach Rost „Alabaster", nicht wahrscheinlich, da Alabaster zu wenig widerstandsfähig ist.

[7] Viollet, Histoire de l'habitation humaine, S. 125.

[8] Assarhaddon bezog aus dem Westlande „gušure rabuti", „große Balken"; „dimme ṣirute", gewaltige Säulen. Vgl. 1. Kön. 10, 12.

hebräisch נִקְּה, ist ein Säulenwulst, auf dem die Säule steht.[1] So muß man wohl annehmen, daß ḥillani „Säule", und zwar „Holzsäule" bedeutet. War das Gebäude größer, so mußte an der Außenseite des Holzbaues eine Steinmauer aufgeführt werden, welche dazu diente, das Ausweichen der Holzsäulen zu verhindern. So verwendeten die Bewohner von Karien und Lykien, die Vorläufer der Jonier, mit Vorliebe Holz, welches von Steinmauern umschlossen ist,[2] daneben sind Grabdenkmäler erhalten, welche das ganze Gebäude aus hölzernem Rahmenwerk ausgeführt zeigen, deren Felder durch Holzkonstruktion verschlossen sind. Es ist ein Irrtum Friedrichs,[3] wenn er behauptet, daß der bit ḥillani ein getäfeltes Mauerwerk sei. Es müßte eine Holzriegelwand zuerst mit der Mauer verbunden werden, an welche die Vertäfelung kommt. Diese Art des Baues ist nicht phönizisch und nicht hettitisch. Nach dem, was wir an phönizischen Bauten und besonders an Bauten dieser Zeit in Mykenä sehen, wird ein Maueroblongum hergestellt, vor welche die Holzkonstruktion angeordnet ist.[4] Dies ist auch aus den cilizischen Bauten zu erschließen.[5] Die Holzkonstruktion wird durch die äußere Mauer geschützt, sonst würde sie besonders bei größeren Bauten umkippen.

Was die Anlage des bit ḥillani betrifft, so finden wir eine vollkommene Übereinstimmung der Grundrisse in Kujundschik (Fergusson), in Khorsabad (Place), Sendschirli und die einschlägigen Darstellungen der Reliefs von Kujundschik und Khorsabad bei Place und Layard.

Der Grundriß zeigt überall eine Dreiteilung. Das Charakteristische ist ein zentraler Hof oder eine Halle mit in verschiedenen Stockwerken herumgeführten Seitenbauten. An der einen Seite ist ein Eingangsraum in größeren Dimensionen, dessen Front durch die charakteristischen Säulenstellungen oder Portalfiguren (Löwen oder Menschengestalten) ausgezeichnet sind. Wegen der Dreiteilung des Gebäudes muß die mittlere Halle unbedingt durch hohes Seitenlicht erhellt werden. Die Anzahl der Stockwerke variierte jedenfalls, doch dürften selten weniger als zwei und mehr als drei ge-

---

[1] Jensen, ZA. IX, 1894.

[2] Viollet a. a. O.; Bendorf und Niemann, Reisen in Lykien und Karien, S. 97; Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen der königlichen Museen zu Berlin, Heft 12: Ausgrabungen im Sendschirli, 137 ff.

[3] a. a. O.

[4] Viollet, Hist. de l'habit. hum., S. 125.

[5] Bendorf und Niemann, Reisen in Lykien und Karien, 53 und 97.

wesen sein. Der bit ḫillani erweist sich daher als ein durch eine Mauer eingeschlossener Holzsäulenbau.

Was die Etymologie des Ausdruckes bit ḫillani betrifft, so kann man nur Vermutungen aussprechen. Nach den Untersuchungen Hroznys[1] ist die hettitische Sprache als eine indogermanische anzusprechen. In dem Worte ḫillani[2] könnte demnach „ani" eine Bildungssilbe wie in silv-an-us und die Wurzel des Wortes ḫill oder nach der Lesart hitlani „hitl" sein. Die Wurzel hitl ist vielleicht identisch mit der indogermanischen Wurzel, welche dem germanischen „Holz" „holt", dem griechischen „κλάδ-ος" zugrunde liegt. Bit ḫillani würde demnach „Holzpalast" bedeuten.

Der Tempel Salomos.

Der salomonische Tempel ist ein phönizisches Bauwerk und zeigt im wesentlichen die Merkmale phönizischer Baukunst, welche wieder in der hettitischen ihr Vorbild hat. Zur Herstellung des Tempels wurden, wie bei den hettitischen Bauten, Holz, und zwar Zedern- und Zypressenholz aus dem Libanongebirge, sowie schwere Steine, welche die Bauleute Hirams und Salomos sowie die Bewohner von Byblos behauten, verwendet. Das Gebäude hatte drei Räume, welche „Ulam" אוּלָם — wohl richtiger nach dem Assyrischen und Ezechiel „Elam" אֵילָם,[3] — Hekal הֵיכָל und Debîr דְּבִיר hießen. Es ist bezeichnend, daß die Namen der Haupträume Fremdwörter sind. Elam ist das assyrische „elammu" „Vorderseite", „Front", wahrscheinlich identisch mit dem geographischen Begriff „Elam", welches „Ostland" Ideogramm NIM KI bedeutet, die Vorhalle war an der Ostseite des Tempels.[4] Hekal = assyr. „ekallu" Palast ist sumerischen Ursprungs und bedeutet „großes Haus".[5] Die Etymologie des Wortes Debir ist unbekannt, doch dürfte auch dieses Wort entlehnt sein, im Hebräischen wenigstens findet sich kein passender Stamm.

---

[1] Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin, Nr. 56, S. 17.

[2] Daß ḫillani nicht ein nach assyrischer Art gebildeter Plural ist, ergibt sich aus dem Umstande, daß wir in der genannten, von Bezold veröffentlichten Inschrift 3, 12 den Dual von dem Worte ḫillani „ḫillanani" finden.

[3] אולם ist aus אילם verschrieben, doch hat sich das Wort in dieser Gestalt eingebürgert und auch in der Mischnah Middoth IV heißt die Vorhalle אולם.

[4] Jensen ZA. VI, S. 70.

[5] Siehe meinen Aufsatz „Sumerisches in der Bibel". Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1911.

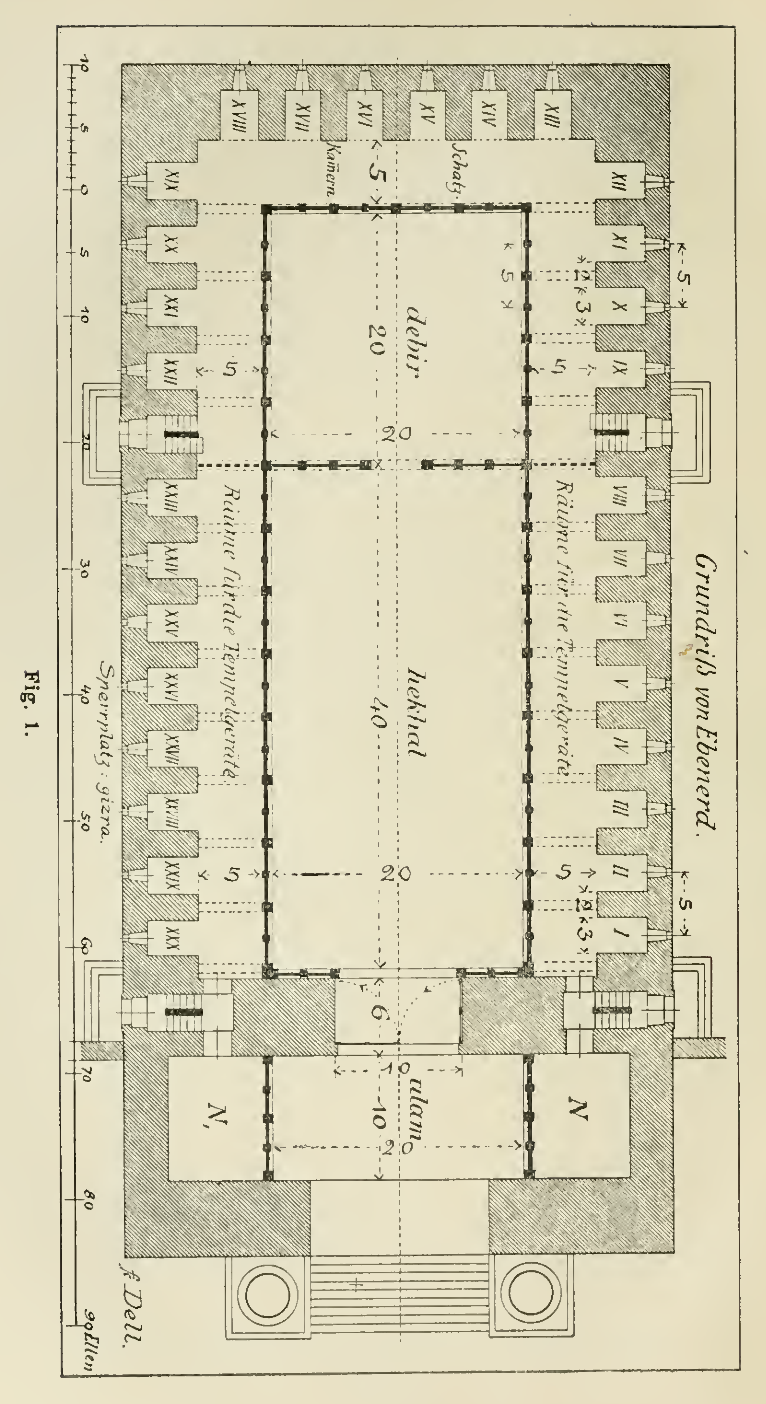

Grundriß von Ebenerd.
debir
hekhal
ulam
Räume für die Tempelgeräte
Räume für die Tempelgeräte
Schatz-
Kam̄ern
Sperrplatz: gizra.
N
N,
f Dell.
90 Ellen

Fig. 1.

Die Einteilung in drei Räume finden wir in gleicher Weise bei denjenigen griechischen Tempeln, welche dem Mysterienkult geweiht waren — die drei Räume hießen *πρόναος, ναός* und *ἄδυτον* — ebenso in den ägyptischen Tempeln zu Karnak und Luxor und in den Totentempeln des Königs Newoser-re, sowie in den dem Mithras erbauten Tempeln der Parsen.[1]

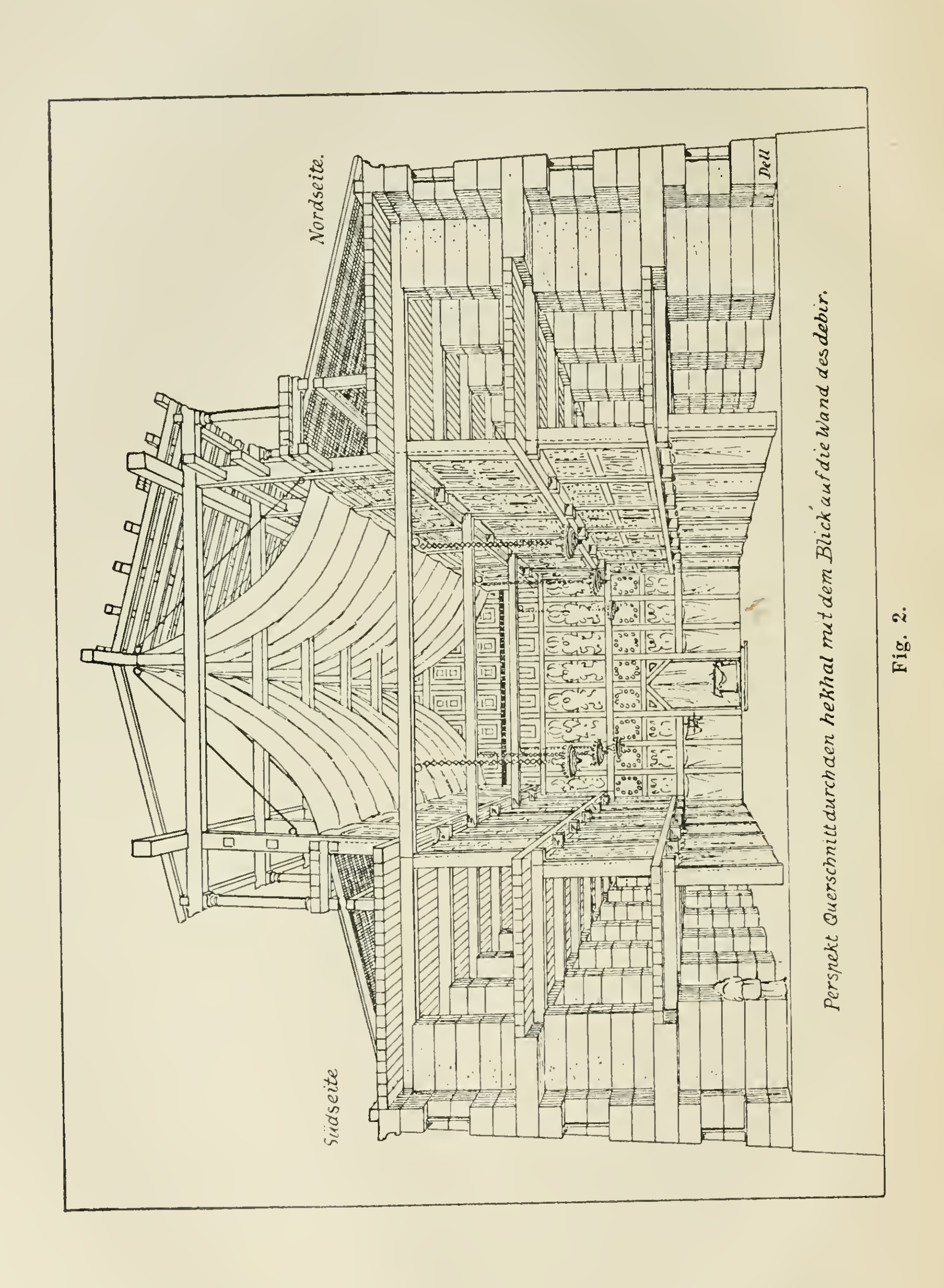
Der Ulam war 20 Ellen breit und 10 Ellen lang und 40 Ellen hoch[2] und muß, wie aus dem Grundrisse Fig. 1 zu ersehen ist, noch zwei Nebenräume gehabt haben. Diese beiden Nebenräume waren auch im herodianischen Tempel, dort aber größer, weil der Ulam rechts und links über das Hauptgebäude hinausreichte. Im herodianischen Tempel hießen die beiden Nebenräume בתי חליפות, die Räume für die Schlachtmesser. Wir dürfen ohne Zögern auch im salomonischen Tempel für die zwei Nebenräume des Ulam dieselbe Bestimmung voraussetzen, da ja der Opferaltar unter freiem Himmel vor dem Ulam stand und es sehr wahrscheinlich ist, daß die zum Opfern bestimmten Geräte auch in der Nähe des Opferaltars aufbewahrt wurden.

Vor dem Ulam standen die zwei mächtigen ehernen Säulen Jakin und Boʿaz, für welche entsprechende Analogien in den ägyptischen Tempeln zu finden sind. Jakin und Boʿaz sind Personennamen, keineswegs symbolische Bezeichnungen der Eigenschaften Gottes. Ezech. 40, 49 hat in seinem Bauplan hier eine Änderung eintreten lassen, indem er die zwei vor dem Ulam stehenden Säulen durch zwei andere kleinere im Portal des Ulam einverbaute ersetzt.

Aus dem Ulam kam man in den Hekal, welcher 60 Ellen lang, 20 Ellen breit und 30 Ellen hoch ist. An der Innenseite der aus Quadersteinen אַבְנֵי גָזִית hergestellten Mauer ist eine Holzkonstruktion mit Säulen als Stützen aufgeführt. Dieser Seitenbau heißt יָצִיעַ. Die Säulen tragen drei Stockwerke (הַתַּחְתֹּנָה, הַתִּיכֹנָה, שְׁלִישִׁית), welche in Absätzen מִגְרָעוֹת von 5, 6 und 7 Ellen Breite rings um das Gemäuer herumlaufen. Der Raum zwischen den Säulen ist durch eine Holzwand verschlossen und auf den durch die Stockwerke gebildeten Bühnen befinden sich die Türen zu den 30 Kammern צְלָעוֹת, welche zur Aufbewahrung der priesterlichen Gewänder, der Musikinstrumente und wohl auch der Tempelschätze dienen.

[1] Spiegel Avesta II, LXX.

[2] 2 Chr. 3, 4 wird für den Ulam die ganz unwahrscheinliche Höhe von 120 Ellen = 60 Meter (!) angegeben; offenbar ist statt מֵאָה ועשרים, עשרים אַמָּה zu lesen.



Perspekt Querschnitt durch den hekhal mit dem Blick auf die Wand des debir.

Fig. 2.

Der Zugang zu den Kammern befindet sich im Innern des Hekal, und Wendeltreppen לולים führten von einem Stockwerk zu dem anderen. Dieser kunstvolle Holzbau ist ein bit ḫillani. Man beachte: 1 Kön. 6, 4 wird gleich zu Beginn der Beschreibung des Hekal gesagt: וַיַּעַשׂ לַבַּיִת חַלּוֹנֵי שְׁקֻפִים אֲטֻמִים, eine wahre crux interpretum. Hier ist nicht von „verschlossenen und vergitterten Fenstern" die Rede. Was sollte auch der status constructus חַלּוֹנֵי? Das dunkle חלוני ist nichts anderes als der hettitische bautechnische Ausdruck ḫillani in kananäischer Aussprache ḫillôni. Er baute dem Hause, d. h. der Steinumfassung ein ḫillani ein. Er errichtete „Holzsäulen" שְׁקֻפִים, welche durch eine Holzwand miteinander verbunden אֲטֻמִים waren, während im Libanonwaldhaus, wo derselbe Ausdruck שְׁקֻפִים steht, die Holzwand fehlte und die Säulen einen „Durchblick" gewährten. Der technische Ausdruck für das Aufrichten der Säulen ist in den assyrischen Bauberichten[1] das Verbum „zakapu" „aufrichten"; oftmals aber auch „šakapu", besonders im Praeteritum „âškup" ich errichtete die Säulen. שְׁקֻפִים sind daher die „aufgerichteten Holzsäulen", welche die Stockwerke trugen. Von „Fenstern" kann nach dem Zusammenhange nicht die Rede sein, da der Schriftsteller ja erst den Hekal zu beschreiben beginnt. Wohl aber kann die Beschreibung damit beginnen, daß der Hekal als ein ḫillani mit Holzsäulen geschildert wird. Die Fenster, die gar nicht erwähnt sind, befinden sich im Oberraum des ḫillani, wie bereits dargelegt wurde.

Ezechiel läßt den kunstvollen Seitenanbau fort und auch im herodianischen Tempel war er nicht vorhanden. An Stelle der Bühnen war eine Mauer von der Stärke des mittleren Stockwerkes 6 Ellen. Offenbar war man in späterer Zeit nicht mehr imstande eine so kunstvolle Holzkonstruktion aufzuführen, wobei wohl auch die eminente Feuersgefahr mitbestimmend war, eine so wesentliche Änderung an dem Heiligtum vorzunehmen. Es ist das Verdienst Friedrichs,[2] erkannt zu haben, daß der Seitenbau im Innern des Tempels gesucht werden muß. In der Deutung des Ausdruckes צלעות jedoch als Rippen, gleich den Schiffsrippen, ist er auf eine falsche Fährte geraten. Die von Friedrich angeführte keilinschriftliche Stelle spricht von Teilen des Schiffes, welche nach Teilen des tierischen Körpers benannt werden — heißt ja auch „elippu" Schiff, wie nach dem aramäischen אִלְפָּא zu

[1] Assurbaripal Rassam Cyl. col. X, 101 und 102, Delitzsch, Handwörterbuch 691ᵃ.

[2] a. a. O.

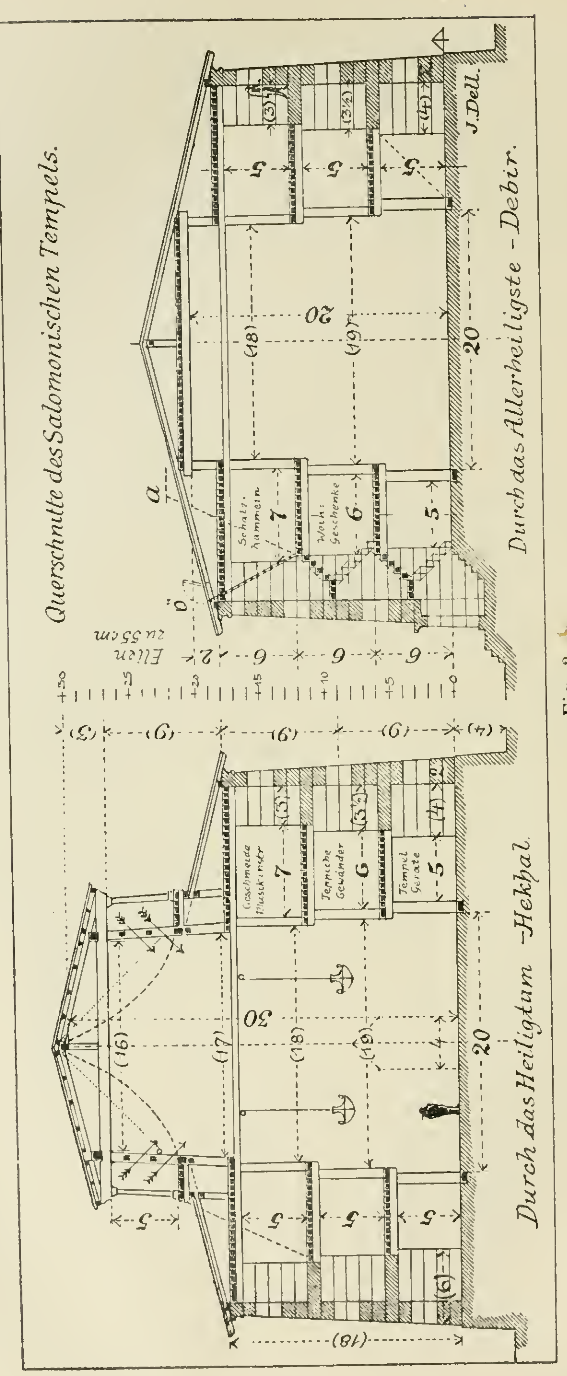

Querschnitte des Salomonischen Tempels.
Durch das Allerheiligste - Debir.
Durch das Heiligtum - Hekhal
J. Dell.
Ellen zu 55 cm
Schatzkammern
Weihgeschenke
Geschmeide Musikinstr.
Teppiche Gewänder
Tempel Geräte

Fig. 3.

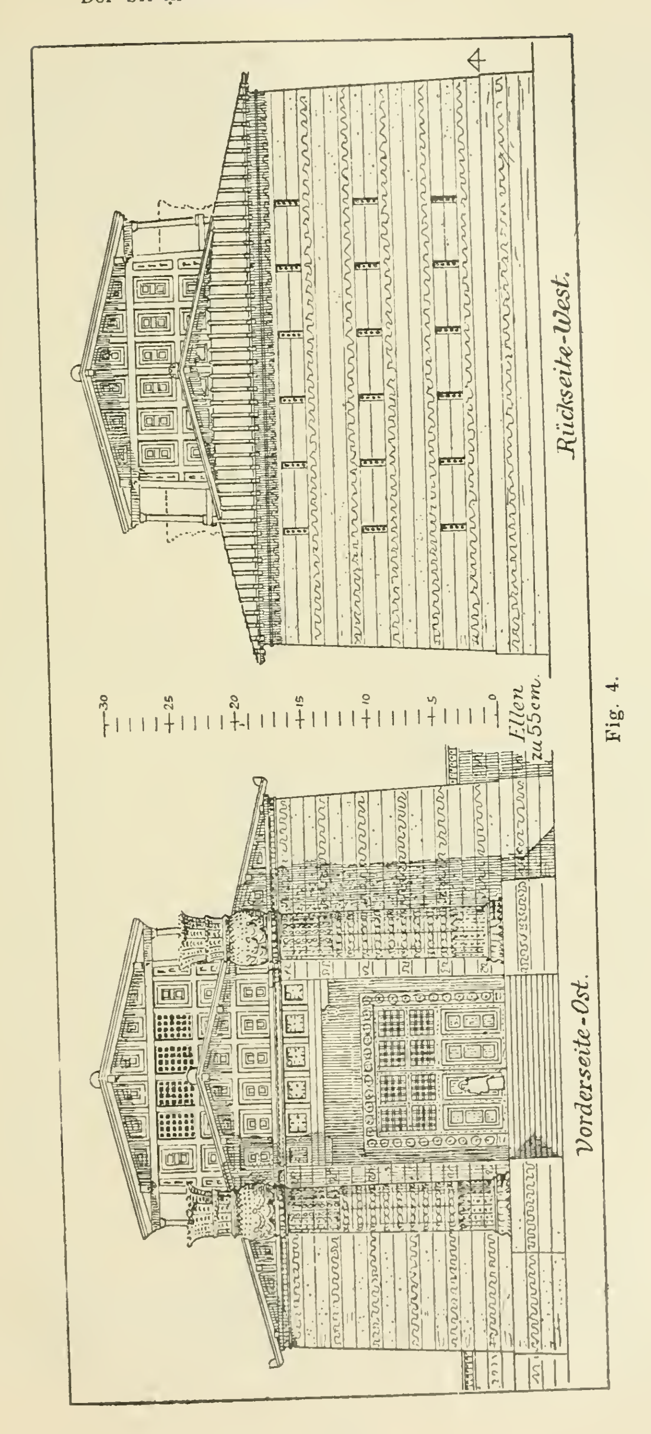

Rückseite-West.
30
25
20
15
10
5
0
Ellen
zu 55 cm.
Vorderseite-Ost.

Fig. 4.

schließen ist: „Rumpf". Daß יָצִיעַ, der an die Steinmauer angelehnt, im Innern des Tempels errichtete Seitenbau ist, geht noch aus folgender Erwägung hervor. Bit ḫillani heißt auch bit appati.[1] appati = talm. אפתא, durch welches baba bathra 61ᵃ unser יָצִיעַ erklärt wird. Zweifellos ist auch Jer. 22, 14 חַלּוֹנָי nichts anderes als ein bit ḫillani,[2] welches der König Sallum aufführen läßt und deswegen von Jeremia getadelt wird.

Die Höhe des Gebäudes wird 1 Kön. 6, 2 mit 30 Ellen angegeben, da nun alle Maße vom Standpunkt des im Innern des Tempels stehenden Beobachters gedacht sind, so ist auch die Höhe von 30 Ellen so zu verstehen, d. h. der Hekal war 30 Ellen hoch. Nun entsteht eine Unklarheit dadurch, daß der Dᵉbir als ein Kubus von 20 Ellen Dimensionen beschrieben wird. Das Allerheiligste war demnach 20 Ellen hoch. Stade, sowie die meisten Erklärer, nehmen daher einen Raum von 10 Ellen über dem Allerheiligsten an, ohne daß dafür im Texte eine Stütze zu finden wäre. Man wird daher daran festhalten müssen, daß der Ulam und der Dᵉbir 20 Ellen, der in der Mitte zwischen beiden stehende Hekal 30 Ellen hoch war, woraus sich eine nach schönster Symmetrie errichtete Basilika[3] mit dem mittleren der zwei Seitenteile um 10 Ellen überragenden Mitteltrakt ergibt.

An den Seiten dieses überragenden Teiles waren die Fenster angebracht, durch welche von oben das Licht in das Innere fiel. Der Dᵉbir war vollständig dunkel, denn „die Gottheit thront im Dunkeln", während der Ulam durch die Türe erleuchtet wurde. Der Grundriß des Tempels läßt vermuten, daß neben den drei Haupträumen auch verschiedene Nebenräume vorhanden waren, welche 1 Kön. 6 u. ff. nicht genannt werden. Doch ist 2 Kön. 23, 11 und 1 Chron. 26, 18 von einem solchen Nebenraum פַּרְבָּר die Rede. Dieser Raum befand sich hinter dem Dᵉbir. Middoth IV, 7 wird von einem Tore hinter dem Gemach der Vorhänge = Allerheiligstes gesprochen. Dieses Tor ist nach Estori ha Parchi im Westen, und zwar gegenüber der Mitte des Allerheiligsten und heißt Parbar Tor.[4] Parbar nach Lewy WB. pers. فَرْبَار „Schatz"

---

[1] Siehe Meissner und Rost. Noch einmal bit ḫillani a. a. O.

[2] Barth ZA. 3, 93.

[3] Auch die palmyrenischen Tempel hatten die Form der Basilika, siehe Lidzbarski Ephem. II, S. 278: אלן שתיהן די פלזא די בבסלקו רבתא די בת בל, . . . welche die sechs messingenen Türflügel in der großen Basilika des Beltempels [herstellen ließen].

[4] Grünhut, Zeitschr. d. P. V. 31, S. 289.

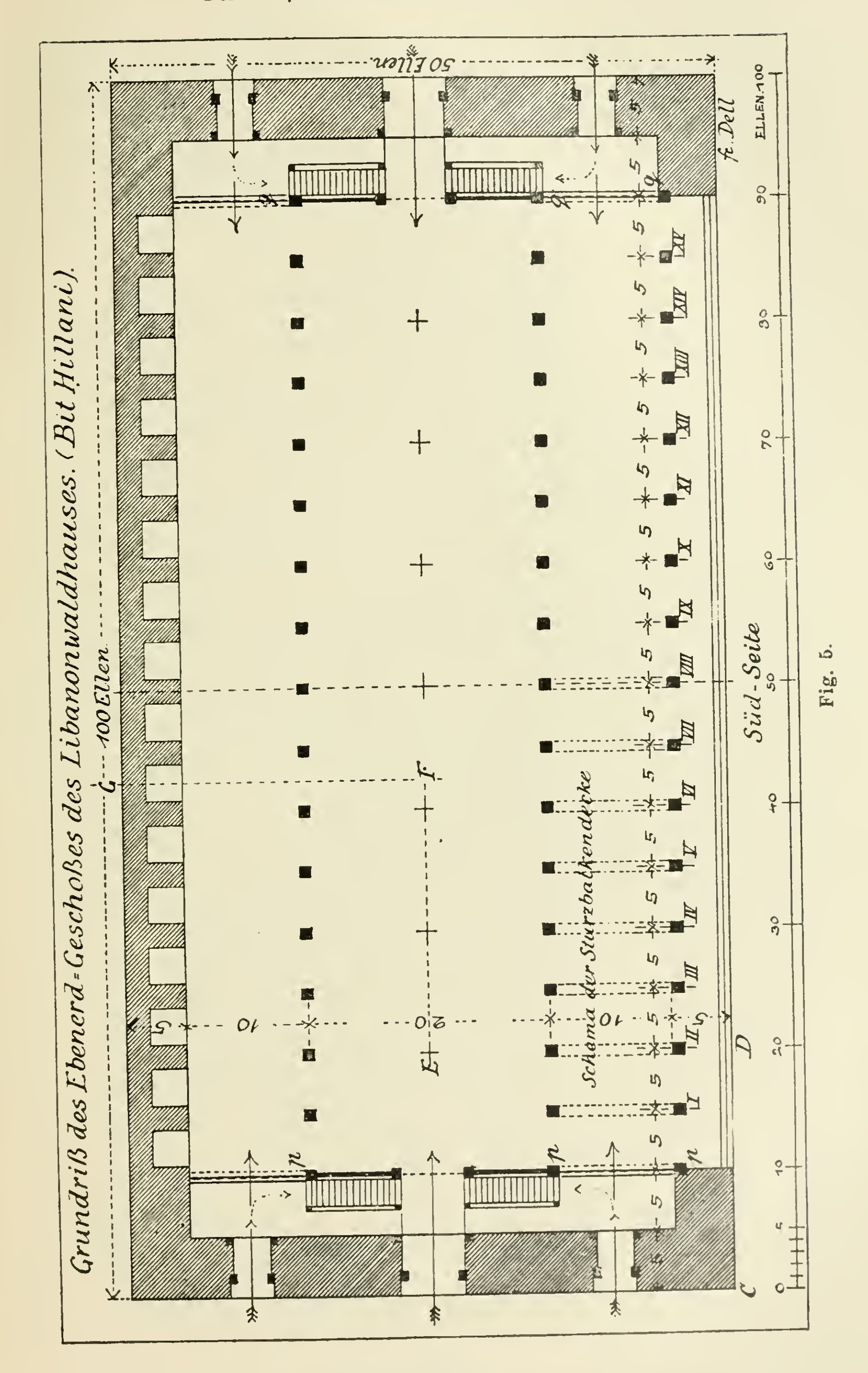
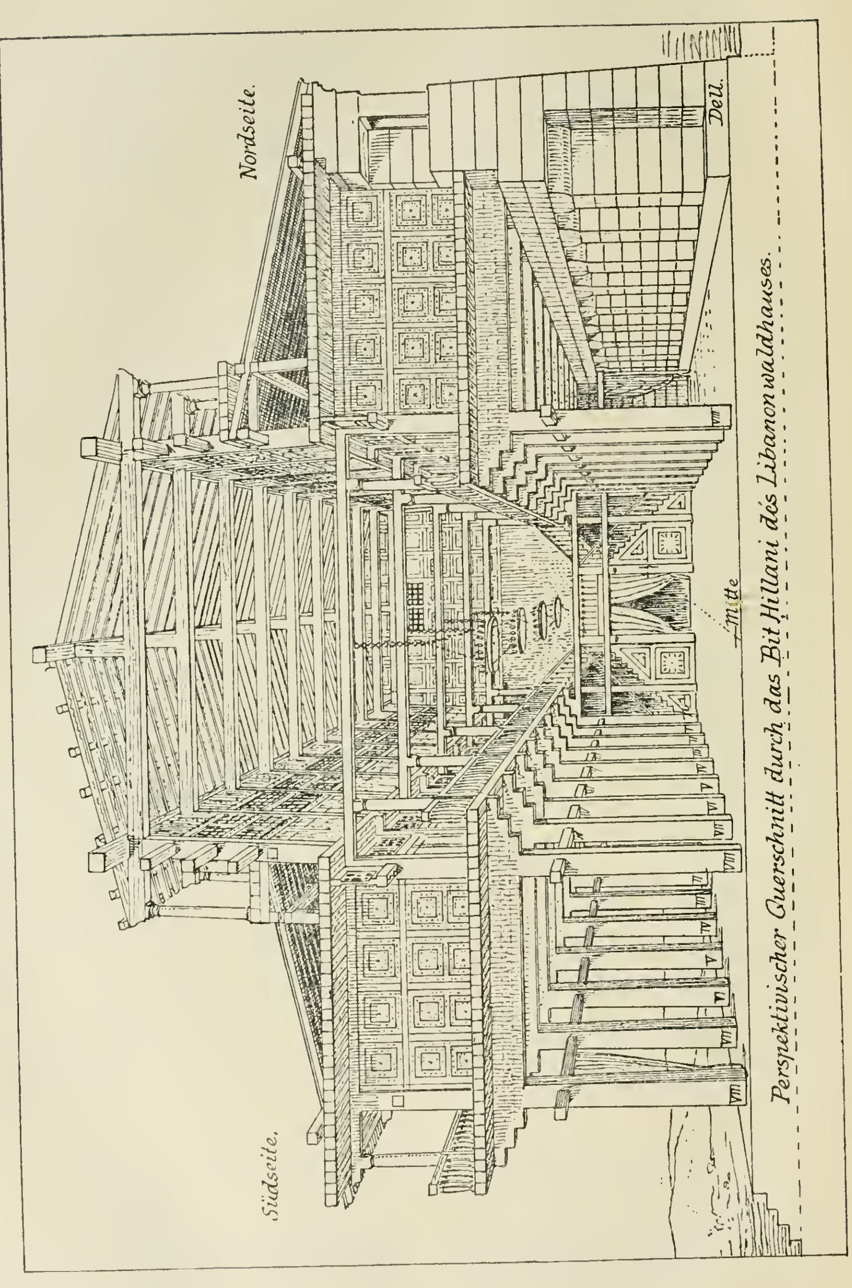

Grundriß des Ebenerd-Geschoßes des Libanonwaldhauses. (Bit Ḫillani).
100 Ellen
50 Ellen
Süd-Seite
Schema der Sturzbalkendecke
ELLEN 100
f. Dell

Fig. 5.



Perspektivischer Querschnitt durch das Bit Hillani des Libanonwaldhauses.

Fig. 6.

ist die Schatzkammer und hat seine Analogie in den griechischen Tempeln, wo der Raum hinter dem Adyton „Opisthodon" genannt wurde und zur Aufbewahrung der Schätze diente. So wurde der Staatsschatz des athenischen Reiches seit 438 im Opisthodon des Parthenon aufbewahrt.[1] Von den Nebenräumen des Ulam war bereits die Rede.

Das Libanonwaldhaus.

Das zweite Bauwerk des Salomo, das Libanonwaldhaus, wird 1 Kön. 7 ff. näher beschrieben. Hier fällt zunächst auf, daß die Dimensionen mit dem des Tempels beinahe ganz übereinstimmen. Die Länge ist wie beim Tempel 100 Ellen, die Höhe 30 Ellen, nur die Breite ist um 10 Ellen kleiner, 50 Ellen gegen 60 des Tempels. In drei Reihen — so muß man nach LXX gegen den masoretischen Text, welcher von vier Reihen spricht, lesen — sind Säulen aufgestellt, je 15 in einer Reihe, zusammen 45. Diese Säulen sind, wie beim Tempel, Träger von Bühnen und Kammern. In der Anordnung dieser drei Säulenreihen sind die Forscher nicht einig; man vergleiche die Zeichnungen bei Stade und Benzinger. Ordnet man die Säulen so, daß die erste Reihe in einer Entfernung von 5 Ellen von der Hauptwand steht, die zweite 20 Ellen von der ersten, die dritte 10 Ellen von der zweiten entfernt ist, so ist der dadurch gebildete Grundriß identisch mit dem Grundriß des Tempels und dem des bit ḫillani. Wir haben wieder einen dreigeteilten Raum, in welchem der mittlere Teil die größte Ausdehnung hat und eine Halle darstellt. In dieser Halle war der v. 7 genannte Thron, auf welchem der König Recht sprach, aufgestellt. Auch hier heißen die Säulen שְׁקֻפִים; doch da sie nicht, wie beim Tempel, durch eine Holzwand verbunden sind, sondern freistehen und einen „dreifachen Durchblick" וּמֶחֱזָה אֶל מֶחֱזָה שָׁלשׁ פְּעָמִים gewähren, so fehlt hier der Ausdruck אֲטֻמִים.

Fassen wir die Resultate unserer Untersuchung zusammen, so ergibt sich: der den assyrischen Königsinschriften genannte hettitische bit ḫillani ist ein Holzpalast mit einem dreigeteilten Grundriß, ein Hallenbau von einer Steinmauer umfaßt. Der Tempel Salomos und das Libanonwaldhaus sind bit ḫillani. חַלֹּנֵי ist von dem Massoreten mißverstanden worden und ist als ḫillani anzusprechen. שְׁקֻפִים = Holzsäulen, אֲטֻמִים bedeuten die Holzverschlüsse zwischen den Säulen.

[1] Müller, Handbuch des Altertums. V, 19.



Der israelitische Prophetismus.

Von **Zwi Karl**, Lemberg.

„Die historische Größe eines Volkes ist nicht durch kriegerische Ruhmes- und nationale Heldentaten bedingt, sie hängt im letzten Grunde von den Leistungen ab, mit welchen es den geistigen und sittlichen Fortschritt des ganzen Menschengeschlechtes gefördert hat."[1] Israel hat instinktiv die Wahrheit dieser These empfunden. Denn wiewohl seine Geschichte keinen Mangel an kriegerischen Helden aufweist, so baut es doch nicht seinen Stolz auf die Zeugen seiner physischen Kraft und seines unerschrockenen Mutes, als vielmehr auf seine Leistungen in sittlicher und religiöser Hinsicht. Daher haben die Juden in ihrem Herzen wie in ihrem Schrifttum das schönste Denkmal ihren Propheten gesetzt, den erleuchteten Männern, die sich um die sittliche und religiöse Größe ihres Volkes das größte Verdienst erworben haben. Zwar hat die Arbeit auf dem Gebiete der Religiosität und Sittlichkeit mit dem Abtreten der Propheten vom Schauplatze noch lange nicht aufgehört. Man darf nämlich, wie auch Schwarz bemerkt,[2] in den Schriftgelehrten die Nachfolger der Propheten erblicken. Doch reicht deren Bedeutung lange nicht an die Größe der Propheten, die in einer Zeit des Tiefstandes des sittlichen und religiösen Niveaus es vermochten, sich zur höchsten Stufe sittlichen und religiösen Empfindens emporzuschwingen und um dieses allgemein zur Geltung zu bringen, sich nicht scheuten, in einen zeitlebens währenden Kampf einzutreten, der nicht selten mit Gefahr für Leib und Leben verbunden war.

Es kann daher nicht wundernehmen, daß man zu allen Zeiten den Versuch gemacht hat, über das Wesen dieser Männer und

---

[1] Schwarz, Der Mischneh Thora, Einleitung.

[2] Daselbst.

deren Wirken sich einen klaren Begriff zu verschaffen. Allein wenn auch die überreiche Literatur auf diesem Gebiete auf den ersten Blick den Anschein erweckt, daß die Forschung den Gegenstand bereits vollständig erschöpft hat, so wird man bei einer näheren Betrachtung leicht von der Unrichtigkeit solcher Annahme überzeugt. Wir wollen daher in nachstehenden Zeilen versuchen, einen wenn auch kleinen Beitrag zur Aufhellung manchen Dunkels auf besagtem Gebiete zu liefern.

* * *

Seit den ältesten Zeiten und schon mit den ersten Kulturanfängen gibt sich beim Menschen das Bestreben kund, die Zukunft zu erforschen. Es liegt nämlich einerseits im menschlichen Naturell, sich mit den bereits erlangten Erkenntnissen nicht zu begnügen, sondern immerfort nach neuen Erkenntnissen im Gebiete des Unbekannten zu streben. Anderseits hat der Mensch zuweilen auch praktisches Interesse, die Geheimnisse der Zukunft zu erfahren. Der Glaube aber an die Möglichkeit, die Zukunft zu entschleiern, wird wohl dank gewissen Zufällen entstanden sein. So mochten gewisse Geschehnisse, die, weil sie durch ihre Ungewöhnlichkeit auffielen und beim Beobachter je nach ihrem Inhalte eine schreckhafte oder freudige Gemütsbewegung hervorriefen, Furcht oder Hoffnung erzeugten, als ungünstige, beziehungsweise günstige Vorzeichen gedeutet worden sein, sobald sich zufällig das eine oder das andere Mal jene Furcht oder Hoffnung als begründet erwies. Anderseits mochten auch Träume, die bisweilen Bilder von später sich abspielenden Ereignissen vorführen, den Glauben erwecken, daß die Götter dem Menschen nicht verwehren wollen, mitunter in ihre Pläne und Ratschlüsse einen Blick zu tun.[1] Man gewöhnte sich, daher den Mitteilungen der Träume öfters Glauben zu schenken und ebenso jedes Phänomen regelmäßig in besagter Weise zu deuten. Man blieb aber dabei nicht stehen, sondern suchte Mittel und Wege, der Gottheit auch dort, wo sie schwieg, ihre Geheimnisse zu entlocken. Man suchte z. B. Träume auf Dinge zu beziehen, die mit den Traumbildern in gar keinem Zusammenhange stehen.[2] Ebenso lauschte man auf allerhand Naturereignisse und suchte sie, mit Recht oder Unrecht zu jenen Dingen in Beziehung zu bringen, die gerade das Interesse des Beobachters in

[1] Gen. 41, 25.

[2] Vgl. die Träume Gen. 37, 40 und 41.

Anspruch nahmen.[1] Erfahrung und Einsicht einerseits, Einfalt und Kurzsichtigkeit anderseits mögen im Verein mit dem Zufall Ursache davon gewesen sein, daß die Wahrsagerei in der geschilderten Form Jahrtausende hindurch Anerkennung fand.

Auch der hebräische Prophetismus entsprang dem Bedürfnis, das Kommende zu erfahren. Doch erscheint im Laufe seiner Entwicklung diese Kenntnis nicht als Ziel des hebräischen Propheten; sie wird vielmehr von ihm bloß in den Dienst höherer sittlicher Ziele gestellt und er schwingt sich auf dem Wege zu diesen Zielen zu einer Höhe empor, auf welcher er seine Berufsgenossen unter anderen Völkern weit überragte.

Bevor wir jedoch in eine genauere Erörterung des Wesens des Prophetismus eingehen, möchten wir vorausschicken, daß die Propheten als Rôim wie als Nebiim[2] und ausnahmsweise sogar als Bene-hanebiim[3] bezeichnet werden. Da es anderseits erwiesen ist, daß die verschiedenen Bezeichnungen ursprünglich verschiedenen Kategorien entsprachen,[4] so erscheint es notwendig, sich über das Wesen aller dieser drei Kategorien klar zu werden, um deren nachherige Identifizierung begreifen zu können. Wir stellen zunächst die Frage:

Was sind die Nebiim?

Bei Beantwortung dieser Frage wird es am einfachsten sein von dem Begriff „ניב" auszugehen, worauf der Ausdruck Nabi (נביא) offenbar zurückgeht. „ניב" bedeutet „Rede", „נביא" heißt beredt, der in der Redekunst geübte, der Redner.[5] Zu den wohl vielfachen Funktionen des Redners zählen wir in erster Reihe die Verrichtung des Gebetes und der sich ihm anschließenden Lobgesänge. Es war wohl nicht Sache eines jeden Laien, Gebete zu verrichten, deren Abfassung sowohl hinsichtlich des Inhaltes als auch bezüglich der Form immer eine gewisse Kunstfertigkeit voraussetzt. Dies erklärt wohl die Erscheinung, daß in alter Zeit als Beter gewöhnlich nicht die hilfsbedürftige Person selbst, son-

[1] Von dieser Art sind auch die Omina Eliesers und Jonathans, vgl. Gen. 24 und I. Sam. 14, 9 f.

[2] Vgl. I. Sam. 9, 9.

[3] II. Reg. 9, 1 ff.

[4] Die Nebiim zur Zeit Samuels waren keine Rôim. Daß man durch die Hinzufügung des Wörtchens בני zu הנביאים etwas von den Nebiim verschiedenes bezeichnen will, braucht nicht erst gesagt zu werden.

[5] Die Resultate der Untersuchung des Begriffes Nabi durch Redslob in seinem „Begriff des Nabi bei den Hebräern" können, wie uns scheint, zu unserem Zwecke wenigstens direkt nicht verwendet werden.

dern vielmehr eine Mittelsperson erscheint. Der „שליח צבור", der Gemeindevertreter, spielt noch in späterer Zeit beim Gottesdienste der Juden die Hauptrolle.[1] Solche Beter werden in biblischer Zeit Nebiim genannt. „Gib zurück die Frau des Mannes," heißt es, „denn er ist ein Nabi, so wird er für dich beten und du wirst am Leben bleiben."[2] Solche Beter waren wohl die Nebiim zur Zeit Samuels. Deren Gebete, beziehungsweise Lobpreisungen wurden von diesen wahrscheinlich singend unter Musikbegleitung vorgetragen. Ihre Vortragsweise war von hinreißender Wirkung auf ihre Zuhörer.[3] Wir begegnen ihnen in Ausübung ihrer Funktion, während sie in einer Prozession von der Opferhöhe herabwallen. Ein andermal sehen wir sie in Gesellschaft Samuels ihres Amtes walten. Daß diese Nebiim eine geschlossene Gruppe, eine Art Orden bildeten, ist nicht ersichtlich. Daß wir ihnen nur scharenweise begegnen, kann dies keineswegs erhärten. Hingegen kann der unvermutete Anschluß Sauls an dieselben[4] eher für das Gegenteil sprechen. Aus der Institution dieser Nebiim mochten sich die späteren Tempelsänger entwickelt haben, deren bekannten Vertreter die Asaphiten, Hejmaniten und Jeduthuniten waren.[5]

In welchem Verhältnisse aber stehen die erwähnten Nebiim zu den Nebiim Ahabs, unter denen Zidkijah ben Kenaana die bekannte klägliche Rolle spielt?

Daß diese Nebiim vom Propheten nicht zu unterscheiden sind, geht aus den bezüglichen Berichten[6] unzweideutig hervor. Die Nebiim sind hier diejenigen, die der israelitische König zu dem Behufe vor sich kommen läßt, um von ihnen den Ausgang des von ihm begonnenen Krieges zu erfahren. Die große Zahl, die gleichzeitig dem König ihren Prophetenspruch verkünden, darf mit den Scharen obgedachter Nebiim um so weniger in Parallele gestellt werden, als ihr Zusammentreffen nur einem Zufall zu verdanken ist. Treibt sie doch Ahab in solch ungeheurer Menge nur aus dem Grunde zusammen, um die gewünschte Prophezeiung auf ihre Richtigkeit prüfen zu können.[7] Der monotonen Antwort

[1] Vgl. die bezüglichen Stellen in den Traktaten Berachoth, Rosch haschanah, Megilla.

[2] Gen. 20, 7.

[3] I. Sam. 10, 10; 19, 20 ff.

[4] Daselbst.

[5] I. Chron. 25.

[6] I. Reg. 22, 5 ff.

[7] Den Mikhajhu ben Jimla läßt er ganz beiseite, weil er zu ihm gar kein Vertrauen hat.

der Nebiim liegt nicht eine bestimmte Form zugrunde, nach welcher sich der Prophetenspruch zu richten hatte, sie ist vielmehr die Folge mechanischer Nachahmung und des Mangels an innerem Empfinden. Eben das Monotone in der Form fällt dem Josaphat auf und er sieht sich deshalb um nach einem anderen Propheten, um bei ihm den gewünschten Bescheid einzuholen. Gleichwohl muß angenommen werden, daß die oben erwähnte Funktion der Nebiim aus der Zeit Samuels auch den Nebiim des in Rede stehenden Zeitalters oblag. Besteht doch augenscheinlich zwischen den von Ahab verfolgten Jahve- und den Baalpropheten, abgesehen von der Gottheit, in deren Namen sie ihren Beruf ausüben, wesentlich kein Unterschied. Nun wird aber von den Baalpropheten berichtet, daß sie beim Opfer ihre Gebete und Lobpreisungen anstimmten,[1] weshalb diese Funktion auch den Jahve – Nebiim zugeschrieben werden muß. In diesem Sinne wohl bezeichnet sich Elia als Nabi.[2] Er meint, obwohl die Baalanbeter in großer Zahl vertreten sind, die Zahl der Jahveanbeter aber sich auf ihn allein beschränke, sei er doch der Überzeugung, sein Flehen werde erhört werden.

Sehen wir jetzt, welchen Wirkungskreis der Rôe (Seher) hat.

Der Seher oder der Prophet ist bekanntlich derjenige, der den Schleier von dem dem menschlichen Auge Verborgenen zu lüften weiß oder ebendies behauptet. Man wendet sich an ihn, um das Unbekannte zu erfahren, sei es, daß man durch diese Kenntnis einen Vorteil erreicht oder zu erreichen hofft. Sowohl in privaten als auch in wichtigen Staatsangelegenheiten zieht man ihn zu Rate. Seine Allwissenheit führt der Prophet auf Gott als deren Urheber zurück und führt als solcher das Prädikat „איש אלהים" (Gottesmann).[3] Neben diesem führt er auch den Beinamen „רואה"

[1] Daß „התנבא" nicht den Begriff des ekstatischen Tanzes bezeichnet, wie Hölscher (Die Propheten) meint, folgt unwiderleglich aus I. Reg. 18, 26, 29, wo zwischen dem Tanz und „התנבא" deutlich unterschieden wird. „התנבא" ist das formvollendete Beten mit den Gesängen und Lobpreisungen, umfaßt aber nicht ein formloses kurzes Gebet, wie „הבעל עננו".

[2] I. Reg. 18, 22.

[3] Anzunehmen, daß „איש אלהים" unter Berücksichtigung von I. Sam. 28, 13 die Bedeutung hat von „איש הרוח" und daß dieser Titel ihm vom Geiste, von dem er besessen ist, beigelegt wird, ist unzulässig, weil in I. Sam. 28, 13 „אלהים" nicht Geist, sondern Gott bedeutet und durch die Tatsache, daß die Manen bei den Alten als Götter angesehen wurden, gerechtfertigt erscheint. Daß „איש אלהים" nicht determiniert ist, spricht nicht gegen die Beziehung von „אלהים" auf Gott; vielmehr könnte aus diesem Umstande der Schluß gezogen werden, daß die Bezeichnung „איש אלהים" schon aus der Zeit des strengen Monotheismus stammt, als nämlich der Gottesname „אלהים" sich bereits zu einem nomen proprium

oder „חוזה" = Seher, von seiner Fähigkeit, in die Zukunft zu blicken, beziehungsweise das Verborgene zu sehen,[1] daher das von ihm Gesehene „חזון" oder „מראה" genannt wird. Als Gottesmann wird von ihm vorausgesetzt, daß sein Gebet erhört wird. Man wendet sich daher an ihn in der Stunde der Not, um Gott durch seine Fürsprache günstiger zu stimmen.[2] Diese Tätigkeit hat der Rôe mit dem Nabi gemein und vielleicht ist es neben der rednerischen Begabung auch diesem Umstande zu verdanken, daß dem Rôe zuletzt der Name Nabi beigelegt wird.

Die geschilderten Funktionen lassen den Seher eine ähnliche Rolle bei den Hebräern spielen, wie die der Wahrsager bei anderen Völkern, etwa wie die des Kāhin bei den Arabern, die der Pythia bei den Griechen — auch weibliche Propheten gibt es bei den Hebräern. Doch der hebräische Seher bleibt bei den erwähnten Funktionen nicht stehen. Der Prophet hat ein höheres Ziel vor Augen, dem er entgegenstrebt. Die Sitten seines Volkes, die seiner Könige zu verbessern, deren Moral zu heben, den Götzendienst auszurotten und das Volk im Unglück zu trösten, dies ist das hehre Ziel, das sich die Propheten gesteckt und in dessen Dienst sie ihre Fähig-

---

entwickelt hat. Nun wird darauf hingewiesen, daß in einer Stelle eines medinensischen Dichters Kāhin und der „Besitzer eines 'ilāh" nebeneinandergestellt werden. Aber abgesehen davon, daß das Arabische für die Bedeutung des „איש אלהים" bei den Hebräern nicht viel beweisen würde, bleibt es noch eine offene Frage, ob „'ilāh" die Bedeutung Dämon gehabt habe. Denn sein Denominativ, welches „verwirrt sein" bedeutet, könnte auch auf 'ilāh in der Bedeutung Gott zurückgeführt werden, indem in dem Verwirrtsein etwas Übermenschliches, Göttliches erblickt wurde. Vgl. Hölscher, Die Propheten S. 127, N. 2.

[1] Hölscher (Die Propheten, S. 127) meint, der babylonische Seher, bara, hat „mit der Beobachtung der Omina zu tun; seine Sache ist die Opferschau, Becherwahrsagung, Vogelschau, Wolkendeutung usw. Es ist also die gleiche Verwendung des Begriffes „sehen", wie sie in den Ausdrücken *οἰονοσκοπός*, *θυοσκοπός*, auspex, haruspex vorliegt. Was man schaut, sind nicht die zukünftigen Dinge selbst, sondern das sinnenfällige Zeichen, aus dem man die Zukunft erschließt und deutet". Es liegt also nahe, dem hebräischen Rôe die gleichen Funktionen zuzuschreiben. Allein der Umstand, daß der Wolkendeuter (מעונן), sowie der Becherwahrsager der מנחש, welcher übrigens mit der Beobachtung allerhand Naturzeichen zu tun hat, niemals das Epitheton Rôe führen, läßt es sehr gewagt erscheinen, in dem Rôe der Hebräer den Baru der Babylonier zu erblicken. — Auch die Annahme, daß die Bezeichnung Rôe von der vom Seher erlebten Vision abzuleiten sei, ist zurückzuweisen, da einerseits der Seher seine Erfahrungen nicht immer auf Visionen zurückführt und anderseits die Erscheinungen gewöhnlich sich nicht als Gesichts-, sondern Gehörwahrnehmungen erweisen. Vgl. I. Sam. 3.

[2] I. Reg. 13, 6; II. Reg. 5, 11; 19, 4.

keit zu weissagen stellten.[1] Dieses erhabene Streben erhebt sie hoch über ihre Berufsgenossen bei den anderen Völkern und verleiht ihnen ein ganz eigenartiges Gepräge.

Wie wird der Prophet der Offenbarung inne?

Um von der mosaischen Offenbarung abzusehen, die sich für eine wissenschaftliche Untersuchung überhaupt nicht eignet, gibt sich bei den Propheten die Offenbarung vermittels des Traumes oder der Vision kund.[2] Über das Wesen des prophetischen Traumes schweigen unsere Quellen. Im allgemeinen dürfte er sich vom gewöhnlichen Traume wesentlich kaum unterscheiden.[3] Der Unterschied aber zwischen dem Propheten als Träumer und dem gewöhnlichen Träumer (חולם חלום), der ebenfalls aus seinen Traumbildern Schlüsse für die Zukunft zieht, mochte wohl darin bestehen, daß während jener, insofern ihm der Traum als Vorzeichen erschien, sich das Zukunftsbild im allgemeinen dem Traumbild genau entsprechend vorstellte, dieser im Traume verblümte Anspielungen auf Dinge erblickte, zu denen die Traumbilder ohne Deutung in gar keiner Beziehung stehen.

Etwas mehr als über den Traum erfahren wir über den Zustand des Propheten während der Vision. Aus dem, wie uns Ezechiel seine Vision schildert, erfahren wir, daß er sich dabei in einem halb schlafenden, halb wachenden Zustand befindet. Er fällt, während allerhand Bilder an seinem geistigen Auge vorüberziehen, zu Boden, ermannt und erhebt sich jedoch bald wieder, immerfort im trunkenen Zustande. Dieser hält ziemlich lange an, ja sogar nach dem Verschwinden der visionären Bilder. Visionserlebnisse dieser Art scheint der Pentateuch von Abraham und Bileam erzählen zu wollen.[4] Die psychologische Erklärung dieser Erscheinung siehe bei Hölscher.[5]

Die Ursache des geschilderten visionären Zustandes, beziehungsweise dieser Zustand selbst, wird als „Hand Gottes" bezeichnet. Die Hand als Ursache ist im Hebräischen ein Terminus für den Schlag, den man jemandem versetzt, beziehungsweise für jede Krankheit, jedes Unglück, von dem man heimgesucht wird.[6]

---

[1] Ausführlicheres darüber findet man bei Knobel, Der Prophetismus der Hebräer, Einleitung.

[2] Num. 12, 6.

[3] Ob „מראות הלילה" sich vom gewöhnlichen Traum unterscheidet, ist ungewiß.

[4] Gen. 17, 3; Num. 24, 4. 16.

[5] Die Propheten, I. Kapitel.

[6] Weil hier die Hand Gottes als Ursache gedacht wird.

„Meine Hand sei nicht in ihm," „Israel sah die große Hand, die Gott in Ägypten tat." Da der visionäre Zustand eine Verschiebung des körperlichen Gleichgewichtes bedeutet und vom Propheten einerseits als Leiden empfunden und anderseits seine Ursache in einem speziellen Eingreifen Gottes erblickt wird, so wird er als „Hand Gottes" bezeichnet. Wegen seines vorübergehenden Charakters sagt man vom visionären Zustand nicht, die Hand Gottes ruht in, sondern auf dem Propheten. Das plötzliche Auftreten dieser göttlichen Macht wird zuweilen als ein Überfallen der Hand Gottes gedacht.[1]

Was die Bilder der prophetischen Träume und Visionen anlangt, so setzen sich in diesen offenbar Impressionen, die der Prophet im wachen Zustande empfangen, zu Komplexen zusammen, die je nach der Wirkung der Phantasie mehr oder weniger farbenreiche Bilder liefern. Vermutlich werden die Bilder nicht mit so scharfen Umrissen vom Propheten gesehen, wie sie von ihm gezeichnet werden. Vielmehr wird er aus so manchem Gewirre nur das Verständliche herausgehoben haben. Bedenkt man, daß der Prophet, wie wir später zeigen werden, die Wirkung der Phantasie in seinen Träumen oder Visionen erkannte, dann ist man keineswegs berechtigt, aus den geschilderten Gesichten Konsequenzen für die Glaubensmeinungen des Propheten zu ziehen. Wir dürfen ebensowenig behaupten, daß Jesaias die reale Existenz der Seraphim im Hofstaate Gottes vorausgesetzt hat, wie es ungereimt wäre anzunehmen, daß Zacharias sich das Vorhandensein von speziellen göttlichen Boten in Gestalt von Pferden vorstellte. In allen von ihm geschilderten Visionen erblickte der Prophet Andeutungen für seine Mission, weshalb er die Bilder uns vorzuführen für nötig erachtete, die er jedoch möglicherweise selber nicht ganz verstand. Bemerkt sei noch, daß der in den Visionen erwähnte „Malakh" trotz dieser Bezeichnung nicht als der in der Vorstellung späterer Zeit existierende Engel aufgefaßt werden darf. Nehmen wir z. B. den „Malakh" bei Zacharias, so erhält dieser dies Epitheton erst in dem Augenblicke, wo er als Sprecher im Namen Gottes auftritt. Auch der zweite dort auftretende Malakh hat bloß die Mission der Verkündung im Namen Gottes und führt wohl nur als solcher diese Bezeichnung. Ezechiel, der in der Vision den Sprecher nicht sieht, erzählt von einer Stimme, die an sein Ohr dringt. Ebenso spricht er von einer Hand, die sich

[1] Ezech. 11, 5.

ihm entgegenstreckt, dort, wo deren Besitzer unsichtbar erscheint. Ein anderer Prophet jedoch bezeichnet den unsichtbaren Urheber der Berührung und Rede als Malakh.[1] Mitunter bezeichnet man die Stimme Gottes, die bisweilen, wie bei Ezechiel, als etwas von Gott Getrenntes und weiterhin als Gottesbote gedacht werden mochte, als Malakh.[2] Von einem bestimmten Wesen aber, das Malakh heißt, ist in den Visionen nirgends die Rede. Auch der Satan in der Vision Zacharias ist nicht ein einem bestimmten Ressort im Reiche Gottes vorstehendes Wesen; vielmehr handelt es sich hiebei um alle diejenigen, die sich den Bemühungen Jesuas um den Tempel hindernd in den Weg stellten und die der Prophet insgesamt mit dem Namen Satan (Hindernis) bezeichnet.[3] Es sind dieselben Personen, durch welche sich nach der Verheißung des Malakh Jesua bahnbrechen wird.[4]

Indessen werden prophetisch-visionäre Elemente oft zum Substrat volkstümlicher Glaubensmeinungen.[5] Mitunter mochte auch der Prophet selbst an die Realität der Bilder seiner Vision geglaubt haben. Von Ezechiel könnte man das auf Grund von 1, 28 behaupten. Doch erklärt sich diese Eigenart des Propheten aus dem Umstande, daß ein und dasselbe Bild oftmals vor seinem geistigen Auge vorüberzog.[6]

Außer den erwähnten zwei Offenbarungsformen gibt es noch eine andere Art der Offenbarung.

Der Prophet fühlt sich nämlich zuweilen plötzlich von Begeisterung ergriffen und zu feuriger Rede, beziehungsweise einer Handlung ermuntert, wobei er von der Überzeugung durchdrungen ist, daß Gottes Worte seinem Munde entströmen, beziehungsweise Gottes Befehl es sei, den er vollzieht.[7] Diese Begeisterung kann auch künstlich erzeugt werden.[8]

---

[1] I. Reg. 19, 5 f.

[2] Gen. 21, 17. 22. 11. 15; I. Reg. 13, 18; II. Reg. 1, 3, siehe Gunkel zu Gen. 21.

[3] Gleichwohl scheint die falsche Auffassung der Prophetie Zacharias den Anlaß zur Vorstellung der Existenz eines Anklägers im Himmelreich gegeben zu haben.

[4] Zach. 3, 7. „השטן" mit dem Artikel bezeichnet die Gesamtheit der Hindernisse, vgl. „הבהמה" (Gen. 1, 25; Lev. 1, 2) für die Gesamtheit des Viehs.

[5] Vgl. Job 1. Ein vollständiges Himmelreich wird im Buche Daniel geschildert, das indessen nur zum Teil den Visionsschilderungen der Propheten entnommen ist.

[6] Vgl. Ezech. 3, 23; 8, 4.

[7] I. Reg. 18, 46; II. Reg. 3, 15. 16.

[8] Das. 3, 15.

Andere Offenbarungsformen, wie sie bei den Wahrsagern im Schwange sind, werden von den israelitischen Propheten nicht anerkannt. Nur dasjenige, welches sie deutlich vernehmen, beziehungsweise was sie empfinden, kann für sie den Ausdruck göttlicher Mitteilung bedeuten; was aber durch Deutung, verstandesmäßige Beurteilung gewonnen wird, welche ebenso richtig wie unrichtig sein kann, kann unmöglich ein Gotteswort sein. Wegen der Gefahr für den Monotheismus, die die anderen Offenbarungsformen in sich bargen, wird deren Anwendung von den Propheten oft bekämpft. Man hat schon in Samuel den Urheber der Verfolgung der Oboth und Jideonim durch Saul erblickt.[1] Die jüngeren Propheten ziehen sehr häufig gegen sie zu Felde.

Die vom Propheten erlebten Offenbarungen geben sich bei ihm im Reden und Handeln kund.

Was die Handlungen des Propheten betrifft, so bestehen sie zuweilen, wie bei den älteren Propheten, in einem direkten Eingreifen in die menschlichen Verhältnisse, um das von ihm erstrebte Ziel zu erreichen oder in dem Symbol, d. h. in einer sinnfälligen Demonstration des Propheten, um seine Weissagungen zu veranschaulichen und dadurch eindringlicher zu gestalten.

Was die prophetischen Symbole überhaupt betrifft, so zerfallen dieselben in zwei Kategorien, in das natürliche und das künstliche. Zur ersten Kategorie gehören jene Symbole, die sich den Propheten in den Geschehnissen und Vorfällen darbieten, indem sie in diesen Vorfällen einen Fingerzeig Gottes für gewisse gegenwärtige oder künftige Verhältnisse erblicken. Zur zweiten Kategorie aber gehören jene Handlungen, die der Prophet selber mit Vorbedacht behufs Veranschaulichung seiner Prophezeiung ausführt. Beide Kategorien scheint unsere Chronik auf einen und denselben Ursprung zurückführen zu wollen. Die erste Anwendung des Symbols, und zwar das der ersten Kategorie durch einen Propheten wird von Samuel erzählt, welcher dem Saul das Zerreißen des Kleides als Symbol für seinen Thronverlust bezeichnete.[2] Dieses Symbol diente offenbar dem Achia aus Silo zum Vorbild, indem er dem Jerobeam das gleiche Symbol demonstrierte.[3] Es wies aber sein Symbol gegenüber dem Samuels einen Unterschied darin auf, daß, während jenes ein natürliches war, sich Achias als

[1] Vgl. Maybaum, Die Entwicklung des israelitischen Prophetismus S. 34 f.

[2] I. Sam. 15, 27 f.

[3] I. Reg. 11, 30 f.

ein künstliches erwies. Wir finden von nun an die Anwendung des Symbols fast bei allen Propheten.[1]

Was das künstliche Symbol betrifft, so tritt dessen Anwendung in erster Linie in der Tracht zutage. Dabei kann zuweilen der Prophet gegen die Regeln der Schicklichkeit verstoßen.[2] Ferner bedient er sich des Symbols oft bei der Namengebung seiner Kinder. Aber auch in anderen Handlungen des Propheten kommt das Symbol oft zum Ausdruck. Mitunter erscheint das künstliche Symbol mit dem natürlichen verbunden. Hosea erscheint die unglückliche Wahl seiner treulosen Gattin als natürliches Symbol für das Verhältnis zwischen Gott und Israel. Dieses Symbol wird von ihm durch die Namengebung seiner Kinder künstlich weiter entwickelt.[3]

Hinsichtlich des natürlichen Symbols sei bemerkt, daß diese Art der Betrachtung der Ereignisse in der Natur und der Geschichte, deren sich, wie es scheint, auch der Seher Bileam bediente und die übrigens zu allen Zeiten auch dem Laien eigen ist, נחשים genannt[4] und als solche vom Pentateuch verboten wird.[5] Auch der Prophet Jeremias eifert gegen die Furcht vor den Himmelszeichen. Gleichwohl deuten auch die Propheten die Ereignisse, wie erwähnt, als Offenbarungen göttlichen Willens in der Form des Symbols. Es scheint jedoch, daß die Propheten sich von den מנחשים darin unterscheiden, daß während diese auf die Suche nach solchen Zeichen ausgehen, der Prophet, ohne sie zu suchen, plötzlich auf ein ominöses Ereignis aufmerksam wird.[6] Ferner scheint der Prophet auf solche Symbole allein sich nicht

---

[1] Verschieden vom Symbol ist das vom Prophetenschüler vor Ahab aufgeführte Schauspiel (I. Reg. 20, 35 ff.), indem dieses bloß die Bedeutung eines Gleichnisses hat. Das Gleichnis stellt nämlich an denjenigen, an den es gerichtet ist, die Anforderung, in irgend einem erdichteten Vorfall ein Urteil zu fällen, um dann diesem Urteil in einem aktuellen Falle leichter Geltung zu verschaffen. Dies zeigt sich in der von Nathan erzählten Parabel anläßlich der Ermordung Urias, sowie in dem Gleichnisse der Frau aus Thekoa bei deren Verwendung für Absalom. Dieselbe Bewandtnis hat es mit obigem Beispiele.

[2] Jes. 20, 2 ff.

[3] Hos. 1.

[4] „הקרה לפני היום" oder „הקרה ה' אלהיך לפני" bezeichnet ein Geschehnis, worin man den Fingerzeig Gottes erblickt. Daher „ויקר אלהים" und „אקרה" Bezeichnungen für derartige Ereignisse, aus welchen der Seher Bileam den Willen Gottes erkundete. Eben dieses Verfahren wird Num. 24, 1 als „נחשים" bezeichnet. Vgl. Gen. 24 und I. Sam. 14, 9 ff.

[5] Deut. 18, 10.

[6] Eine Ausnahme bildet Elisa II. Reg. 13, 15 ff.

zu verlassen und dieselben bloß als Bestätigung seiner anderweitig gefaßten Überzeugung aufzufassen.

Bei den jüngeren Propheten erscheint das natürliche Symbol auch in der Vision. Amos sieht eine mit dem Senkblei aufgeführte Mauer, an der Gott mit dem Senkblei in der Hand steht. Dies bedeute, Gott werde ein Senkblei setzen im Volke Israel und ihm nicht mehr verzeihen.[1] Jeremias sieht einen Mandelbaum (מקל שקד) in der Vision, dessen Bedeutung ihm dahin erklärt wird, daß Gott über seinem Werk wache (שוקד), es zu vollbringen.[2] Schwierig scheint jedoch in diesen Beispielen die Erklärung, in welcher Weise die Vorstellung des über seinem Werke wachenden Gottes die Halluzination eines Mandelstrauches, oder die Vorstellung vom Ende Israels die Halluzination eines Korbes mit Herbstobst auslösen konnte. Man wird mit Hölscher[3] deshalb bei derartigen Visionen annehmen müssen, daß darin Dichtung und Wahrheit miteinander verschmolzen sind, indem z. B. beim Anblick eines wirklichen Mandelbaumes der Prophet in den visionären Zustand versetzt wurde, wobei der ihm gerade gegenwärtige Gedanke, Gott wache über seinem Worte, es zu vollbringen, sich mit dem Bilde des Mandelbaumes verband.

Die oben geschilderten geistigen Erlebnisse werden vom Propheten als göttliche Offenbarung aufgefaßt. Daß dies wirklich seine innerste Überzeugung ist und Bemerkungen in diesem Sinne nicht auf Täuschung oder Blendung berechnet sind, beweist unzweideutig die Art und Weise, wie die Propheten für ihre Anschauungen, den Inhalt ihrer Offenbarungen eintreten. Kühn und jede Gefahr verachtend suchen sie ihre Ansichten zur Geltung zu bringen. Unentwegt steuern sie auf ihr Ziel los, wiewohl sie allerhand Plackereien und unmenschlichen Qualen ausgesetzt sind. Allein es drängt sich uns die Frage auf, welche Gewähr boten dem Propheten seine geistigen Erlebnisse, daß sie wirkliche Manifestationen göttlichen Willens und nicht bloße Ausgeburt der Phantasie sind? Die Frage hat ihre Geltung nicht allein in bezug auf die Traumerscheinungen, deren phantastischer Charakter keinem der erleuchteten Geister, also auch nicht den Propheten entging, sie ist nicht weniger berechtigt hinsichtlich der Visionen, wenn auch die dabei zutage tretenden körperlichen und geistigen Zustände schon wegen ihrer Ungewöhnlichkeit einen gewaltigen

[1] Am. 7, 7 ff.
[2] Jer. 1, 11 f.
[3] Die Propheten S. 45 f.

Eindruck auf den Propheten machen mußten. Unsere Quellen lassen uns nämlich nicht im Zweifel, daß der Prophet sich die Wirkung der Phantasie in der Vision gar nicht verhehlte. Wenn Ezechiel sagt: „Ein Wind trug mich zwischen Erde und Himmel und brachte mich nach Jerusalem in der göttlichen Vision,"[1] so will er offenbar diesem Geschehnis den Charakter der Wirklichkeit absprechen und es auf bloße Einbildung zurückführen.

Indessen gibt es Anzeichen dafür, daß der Prophet seinem gesamten geistigen Erlebnis zuweilen prüfend, ja sogar skeptisch gegenübersteht. Samuel kommt gar nicht auf den Gedanken, die von ihm wohl im Traume vernommene Stimme auf Gott zurückzuführen.[2] Von Jeremias wird erzählt, Gott habe ihm mitgeteilt, es werde bei ihm sein Vetter (oder Oheim) Hananel erscheinen mit dem Antrage, bei ihm seinen Acker in Anathot zu erstehen. „Und es kam zu mir mein Vetter Hananel nach dem Worte Gottes in den Kerkerhof und sagte mir: Kaufe mein Feld in Anathoth im Lande Benjamin . . . . . ., da wußte ich, daß es Gottes Wort ist."[3] Die letzte Wendung will offenbar sagen, daß er die Echtheit seiner Offenbarung erst nach dem Eintreffen ihrer Voraussage anerkannte. Solange aber die Erfüllung ausblieb, war er im Zweifel darüber, ob er in der ihm gewordenen Mitteilung die Stimme Gottes zu erkennen oder sie als Produkt der Phantasie zu nehmen habe. Ja, noch mehr, der Prophet kann mitunter an der von ihm bereits anerkannten Echtheit seiner Offenbarung irre werden.[4] Es ist daher verständlich, daß der echte Prophet den Prophezeiungen anderer Propheten, die auf erlebten Träumen beruhten, keinen Glauben schenkte,[5] indem der Traum als solcher kein Merkmal göttlicher Offenbarung enthält. Was von dem Propheten als untrügliches Merkmal der Echtheit seiner Verkündigungen betrachtet wird, das ist ein innerer Trieb, der ihn zum Reden aufstachelt, dem er sich unmöglich entziehen kann. „Mein Wort gleicht dem Feuer, sagt Gott, dem Hammer, der Felsen zerschmettert."[6] „Ich dachte, ich werde seiner nicht gedenken und nicht mehr in seinem Namen sprechen, da ward es in meinem Innern wie brennendes Feuer, ich wurde müde es zu fassen und vermochte es nicht."[7]

[1] Ezech. 8, 3, vgl. 8, 24.
[2] I. Sam. 3, 4 ff.
[3] Jer. 32, 6 ff.
[4] I. Reg. 13, 19.
[5] Jer. 23, 28 und andere Stellen.
[6] Jer. 23, 29.
[7] Das. 20, 9.

Amos bringt diesen unwiderstehlichen Drang folgendermaßen zum Ausdruck: „Brüllt der Leu, wer fürchtet nicht? Spricht der Herr, wer prophezeit nicht?"[1] Der prophetische Trieb flößt dem Propheten Kraft und Mut ein, die ihn vor keiner Gefahr zurückschrecken, Leiden und Qualen geduldig ertragen, ja sogar dem Tode kühn ins Auge blicken lassen. „Ich wurde erfüllt mit Kraft, mit dem göttlichen Ruach, mit Rechtsbewußtsein und Stärke, um an Jakob sein Verbrechen, an Israel seine Sünden zu rügen."[2] „Gott hat mir das Ohr geöffnet, ich wich nicht zurück. Meinen Leib gab ich den Schlägern, meine Wangen den Raufern preis, mein Gesicht verbarg ich nicht vor Beschämung und Anspucken."[3] Der prophetische Antrieb, das ist der göttliche Ruach, von dem der Prophet spricht. Derselbe ist von der göttlichen Hand wohl zu unterscheiden Letztere bezeichnet im allgemeinen die passive Seite des prophetischen Zustandes, sie umfaßt sowohl den Zustand der Vision (und des Traumes?) als auch des nach dem Verschwinden der Bilder zurückbleibenden Gefühls der Betäubung.[4] Hingegen bedarf die aktive Seite des prophetischen Zustandes des göttlichen Ruach. Ezechiel, der durch die göttliche Hand gebannt erscheint, bedarf in dem Momente, wo er zur Verkündung des göttlichen Wortes aufgefordert wird, des göttlichen Ruach.[5]

Will man sich über das Wesen des göttlichen Ruach klar werden, so hat man folgendes zu erwägen.

„רוח" bezeichnet den durch die Luftbewegung erzeugten Wind. Da man die Luft nur durch deren Bewegung wahrnimmt, so wird die Luft mit dem Winde identifiziert und ebenfalls „רוח" genannt. Der Wind, nach alter Auffassung der Odem Gottes,[6] wird als Ursache der Bewegung betrachtet. Er ist es, der die Wogen türmt,[7] der das Wasser des Meeres aus seinem Bette treibt,[8] der das Eis in Fluß setzt[9] und der dem Flieger den Impuls gibt.[10] Er ist in seiner Form als Atem das Lebensprinzip. Aus allen vier Winden kommt der Wind, der in die Toten Ezechiels ein-

---

1 Am. 3, 8.
2 Mika 3, 8.
3 Jes. 51, 6 f.
4 Ezech. 4, 14.
5 Das. 11, 4 f.
6 Exod. 15, 8, wohl deshalb „רוח אלהים" genannt.
7 Daselbst.
8 Exod. 14, 21.
9 Ps. 147, 18.
10 Exod. 10, 13. 19; Zach. 5, 9.

dringt und sie belebt.[1] Entweicht dieser Wind, so kehrt der Mensch zur Erde zurück.[2] Vor Erstaunen pflegt bisweilen der Atem zu stocken; man sagt dann, es fehlt der Wind.[3] Jede außerordentliche Tat, also ungewöhnliche Bewegung setzt einen besonderen Antrieb voraus, welcher wieder in einem besonderen Winde, beziehungsweise in einem speziellen Luftquantum erblickt wird. Die Begabung mit solch speziellem Winde wird auf besonderes Eingreifen Gottes zurückgeführt, weshalb dieser Wind vorzugsweise Gottes Wind genannt wird. Bezalel ist voll des göttlichen Ruach, um ungewöhnliche Handarbeiten verrichten zu können.[4] Josef ist nach der Meinung Pharaos voll vom göttlichen Ruach, der ihm den Impuls gibt, entsprechende Maßregeln zu treffen, um vor der Hungersnot gesichert zu sein.[5] Moses leitet die Geschäfte seines Volkes vermittels des dazu nötigen göttlichen Ruach.[6] Auch Gideon, Jephtah und Simson werden durch den göttlichen Ruach zu ihren außerordentlichen Heldentaten angespornt. Bei Heldentaten stellt man sich bisweilen vor, daß der antreibende Wind alle Glieder des Helden durchdringt oder ihn wie ein Kleid umhüllt.[7] Der Begriff „Schreck" ist mit der Vorstellung des Zurückweichens unzertrennlich verbunden. Die Ursache wird daher ebenfalls in dem Bewegungsantrieb, in dem Winde erblickt.[8] Der Wind ist es, der, wie erwähnt, auch dem Propheten zum Handeln und Reden den Impuls gibt.[9] Soll der Prophet etwas verkünden, da kommt über ihn der Wind.[10] Er dringt nämlich in den Mund des Propheten ein und setzt sozu-

[1] Ezech. 37, 9. 10.

[2] Ps. 146, 4.

[3] I. Reg. 10, 5.

[4] Exod. 31, 3; 35, 31.

[5] Gen. 41, 38.

[6] Num. 11, 17. Die Ältesten, die zur Mitarbeit von Moses herangezogen werden, erhalten einen Teil von dem ihm zuteil gewordenen Ruach. Dadurch sollte ihm gezeigt werden, daß seine Beschwerde, er sei außerstande die Agenden seines Volkes allein zu besorgen, unbegründet sei, indem die Resultante der vereinten Kräfte sich nicht größer erwies als die früher von Moses selbst geäußerte Kraft entsprechend dem gleichen Luftquantum, welches nach wie vor den Antrieb gab.

[7] Jud. 6, 34, vgl. לבש ה' עוז.

[8] I. Sam. 16, 14 f. Auch hier wird wegen des krankhaften Auftretens des Windes ein besonderes Eingreifen Gottes vorausgesetzt und daher dieser Wind Gotteswind genannt.

[9] Vgl. „Gott schickte mich und sein Wind". Jes. 48, 16.

[10] Ezech. 11, 5.

sagen dessen Zunge in Bewegung.[1] Der Wind Gottes ist aber nicht als Vertreter Gottes zu denken, der dem Propheten sein Wort überbringt, sondern, wie gesagt, als Impuls, als Erreger der Zunge zum Vortrage aufzufassen.[2]

Der Wind wird oft als Wind des Himmels, d. h. als ein zum Himmel gehöriger Körper bezeichnet.[3] Die Himmelskörper werden wieder „צבא השמים" Himmelsheer genannt. Es ist somit begreiflich, daß der Prophet Mika in der Vision den Wind aus den Gott umgebenden Himmelsscharen als Glied derselben heraustreten läßt.[4] In der Vision kann der Wind auch redend erscheinen.[5] Ähnlich reden auch Schlangen (Seraphim) in der Vision.[6]

Der Ruach Gottes ist teilbar, er wird deshalb „gegossen",[7] ebenso wird ein Teil von dem auf einer Person befindlichen Ruach „getrennt" und einem anderen zugewiesen.[8] Diese Vorstellungen sind der sicherste Beweis dafür, daß man unter dem Ruach Gottes nur ein Luftquantum und nicht einen Geist verstehen darf.

Ist aber auch der göttliche Ruach bei den Propheten nur als der natürliche Wind gedacht, so erscheint er doch in der Phantasie der Späteren als personifiziertes Wesen, als ein Geist.[9]

Um wieder auf den göttlichen Antrieb zurückzukommen, so ist derselbe beim Propheten, wie gesagt, der eklatanteste Beweis für seine Mission. Er ist so sehr davon überzeugt, daß sich ihm oft seine eigene Persönlichkeit gänzlich verflüchtigt bei dem mächtig vorwaltenden Gedanken, Gott allein sei die Quelle, der seine Worte entströmen, er aber spiele bloß die Rolle eines Sprachrohres; daher die öftere Ichrede in den Prophetien, wenn an Stelle Gottes gesprochen wird. Die Überzeugung von seiner Mission hat zur Folge, daß der Prophet alles daran setzt, um die empfangenen Aufträge auszuführen. Doch nicht immer wird seine

---

[1] I. Reg. 22, 22 f.

[2] Daselbst ist in „רוח ה׳ לדבר אותך" Gott und nicht der Ruach das Subjekt zu „לדבר". Ähnliches gilt von Ezech. 11, 5, indem das Subjekt zu „ויאמר" in „ה׳" und nicht in „רוח" zu erblicken ist.

[3] Zach. 2, 10; 6, 5.

[4] I. Reg. 22, 21 Ein andermal gilt der Wind als Erdkörper. Ps. 148, 7 f. Vielleicht ist dies eine jüngere Anschauung.

[5] I. Reg. 22, 21 f.

[6] Jes. 6, 7.

[7] Joel 3, 1.

[8] Num. 11, 17. 25.

[9] Job 4, 15.

Absicht erreicht. Zuweilen stellen sich ihm Hindernisse in den Weg, daß er von seinem Vorhaben Abstand nehmen muß. So wird der Auftrag zur Designierung der Könige in Aram und Israel und seines Nachfolgers von Eliah wahrscheinlich wegen unüberwindlicher Schwierigkeiten nur zum Teil zur Ausführung gebracht. Die Schwierigkeit, eine erhaltene Weisung zu befolgen, gibt dem Propheten Anlaß, an seinem Auftrag zu deuteln. So glaubt Eliah seinem Gotte gehorsam zu bleiben, wenn er den Auftrag zur Einsetzung der Könige von Aram und Israel dem Elisa zur Ausführung übermittelt. Ebenso glaubt Ezechiel ohne Zweifel den erhaltenen unausführbaren Auftrag, das auf dem Ziegelsteine dargestellte Jerusalem zu belagern und 390 Tage auf der linken, beziehungsweise 40 Tage auf der rechten Seite zu liegen und ekelhafte Speisen zu genießen,[1] nicht beobachten zu müssen und begnügt sich mit der bloßen Bekanntgabe seiner Weisung, sich wohl sagend, daß der Zweck dadurch sicherer als durch die Ausführung erreicht wird, indem letztere bloß von einer sehr kleinen Anzahl von Leuten hätte beobachtet werden können. Das gleiche gilt von der Weisung, mit den Händen zu schlagen und mit den Füßen zu stampfen,[2] die er offenbar ebensowenig wie obgedachten Auftrag befolgte.

Zuweilen aber werden die Aufträge bloß in der Vision ausgeführt. Jeremias reicht den Weinbecher des Zornes fast allen Völkern Asiens offenbar nur in der Vision.[3]

Bemerkt sei noch, daß die in den Prophetien erwähnten Aufträge nicht immer vom Propheten als solche empfunden werden. Oft werden von ihm spontane Handlungen auf Gott als Auftraggeber, beziehungsweise Ursache zurückgeführt. Diese Tatsache rückt so manche scheinbar dunkle Prophetie in helle Beleuchtung. Wir wollen uns durch ein Beispiel verständlich machen. Jeremias erzählt, er sei beauftragt worden, sich einen Flachsgürtel anzuschaffen und an seinen Lenden zu befestigen, ihn aber nicht ins Wasser zu legen, was er auch tat. Er habe dann wieder die Weisung erhalten, den Gürtel am Euphrat in einer Felsspalte zu verstecken und tat es. Nach einiger Zeit sei wieder an ihn der Befehl ergangen, den Gürtel aus seinem Versteck hervorzuziehen. Als dies geschah, fand er den Gürtel verfault und zu nichts nütze, worauf er die Weisung zu einer Predigt erhielt.[4] Wie wäre nun

---

[1] Ezech. 4.

[2] Ezech. 6, 11.

[3] Jer. 25, 15 ff.

[4] Jer. 13.

diese Erzählung psychologisch zu erklären? Anzunehmen, daß jede einzelne Handlung separat befohlen worden war, ist unmöglich. Denn da jede Handlung für sich zwecklos erscheint und erst in der Vereinigung aller ein vernünftiger Gedanke zutage tritt, dann bliebe es psychologisch unerklärlich, wie sich die allmähliche Entwicklung eines Gedankens in mehreren voneinander getrennten Gesichten vollzog. Der Bericht soll aber wohl so aufgefaßt werden:

Der Prophet kauft sich zum privaten Gebrauch einen Gürtel. Bald darauf führten ihn seine Privatgeschäfte an den Euphrat, wo er den Gürtel in einer Felsspalte versteckte. Wozu? Wir wissen es zwar nicht. Aber jedenfalls konnte er dabei ein Privatinteresse haben. Vielleicht hat er ihn gar dort vergessen. Er holt sich ihn endlich ab und siehe da, er ist ganz faul. Da gerät er in einen visionären Zustand und hört Gottes Wort oder es kommt über ihn der göttliche Ruach und seine prophetische Rede setzt ein. Er hat also in der Tat bloß den Antrieb zur Rede als Gottesbefehl empfunden, er bezieht aber gleichwohl alle vorangegangenen Handlungen auf Gott als Initiator. In ähnlicher Weise ließe sich Jer. 18, 2 f. erklären.

Aus den bisherigen Ausführungen haben wir nun erfahren, wie sich die Propheten von der Echtheit ihrer geistigen Erlebnisse überzeugten. Es erhellt aber auch aus dem Gesagten, daß die Überzeugung zumeist einen bloß subjektiven Charakter hatte. Das, was er fühlte, wovon sein ganzes Wesen durchdrungen war, war nicht mitteilbar, es war kein Kriterium für seine Zuhörer. Allein dem Propheten ist an seinen Empfindungen nicht genug. Er ist nicht der Eremit, der sich von der Welt abschließt und von ihr nichts wissen will. Er ist ein Kind der Gesellschaft, dort ist seine Welt, er lebt für sie und will von ihr anerkannt werden. Er muß also seine Weissagungen auch den anderen glaubhaft machen.

Es lag nahe, das Eintreffen von Prophezeiungen als Kriterium für die Echtheit derselben anzunehmen. Allein man wußte, daß zuweilen sich Prophezeiungen trotz ihrer offenbaren Unechtheit bewahrheiten können.[1] Man stellte daher als Grundsatz auf, daß „was der Prophet im Namen Gottes verkündet und nicht eintrifft, dies sei es, was Gott nicht verkündet hat".[2] Der Prophet Jeremias, der sich wohl von der Ungenauigkeit dieser Regel überzeugt haben mochte, gab ihr eine etwas geänderte Form, daß nämlich

[1] Deut. 13, 2 ff.

[2] Deut. 18, 22.

jener Prophet, der Friedensprophezeiungen im Munde führt, nur beim Eintreffen derselben den Glauben an seine Echtheit befestigen kann.[1] Enttäuschungen, die der Prophet erlebt haben mochte, führten ihn jedoch bei anderer Gelegenheit zu dem Geständnis, daß auch echte Prophetien, sei es, daß sie Glück oder Unglück verkünden, nicht immer in Erfüllung gehen. Diese Tatsache fand zwar beim Propheten eine Erklärung. Er meint, daß Gott bei seinem Entschlusse, ein entartetes Volk der Vernichtung preiszugeben, nur so lange verharre, so lange dies Volk sich nicht bekehrt und ebenso sei Gottes Glückverheißung nur dann von Bedeutung, wenn das Volk sich dieser Wohltat auch fortan würdig zeigt.[2] Oft betrachteten die Propheten das Ausbleiben ihrer Verheißungen und Drohungen als bloßen Aufschub und werden nicht müde, in diesem Sinne zu predigen. Allein das Volk gibt sich mit solchen Vertröstungen nicht zufrieden. „Soll er doch eilig, rasch seine Arbeit verrichten; es nahe heran und komme der Ratschluß des Heiligen Israels, damit wir es wissen," hörte man rufen.[3] Spottlieder werden geprägt, wie: „Es mehren sich die Tage und verloren geht die Prophetie."[4] Es ist daher begreiflich, daß die Propheten sich sehr unglücklich darüber fühlten, wenn ihre Prophezeiungen nicht eintrafen. Die Erzählung Jona ist ein charakteristisches Beispiel dafür.

Fragt man, was man objektiv von den prophetischen Weissagungen zu halten habe, so wäre darauf folgendes zu erwidern.

Es ist eine unleugbare Tatsache, daß viele Weissagungen der israelitischen Propheten in Erfüllung gegangen sind. Wir verweisen als Beispiele auf die Voraussage des Sturzes der Dynastie Jehus durch Hosea,[5] sowie auf die Voraussage des Abzuges Sanheribs von Jerusalem durch Jesaias.[6]

Hinsichtlich der Prophezeiungen dieser Art ist jedoch zu bemerken, daß die Propheten nicht immer einen klaren Blick in die Zukunft zeigen. Oft ist das Seherauge verschleiert, und nur verschwommene Bilder ziehen an demselben vorüber. So fällt Hosea im Widerspruche mit den Tatsachen der Sturz der Jehuiden

[1] Jer. 28, 9.
[2] Jer. 18, 7 ff.
[3] Jes. 5, 19.
[4] Ezech. 12, 22
[5] Hos. 1, 4.
[6] Jes. 37, 7. 33 Ausführlicheres bei Knobel, Der Prophetismus der Hebräer, I, 7, § 24.

mit dem Untergange des israelitischen Staates zeitlich zusammen. Ebenso scheint Jesaias die Pest, die eigentliche Ursache des Rückzuges der Assyrier, nicht vorausgesehen zu haben[1] und erblickte diese in einer unvermuteten Nachricht, wohl vom Angriffe des äthiopischen Königs.

Anderseits aber sind viele Prophezeiungen überhaupt nicht eingetroffen.[2]

Eine Erklärung für die Prophezeiungen ersterer Art zu finden, wird kaum möglich sein. Denn wenn auch hie und da Scharfblick und einsichtsvolle Beurteilung der Verhältnisse — natürlich ohne daß sich der Prophet dessen bewußt ist — die Quelle ist, aus der die Weissagung fließt, so wird dies doch im allgemeinen nicht der Fall sein. Wir werden uns daher mit der bloßen Konstatierung der Tatsache begnügen müssen.

Noch einige Worte über das äußere Verhalten des Propheten.

Der Prophet unterschied sich in der Regel auch äußerlich von seinen Mitmenschen. Er trug eine eigenartige Kleidung und machte sich auch durch ein eigentümliches Betragen kenntlich.[3] Was die Kleidung betrifft, so wurde diese oft durch seine Offenbarungen bedingt. Doch trugen die Propheten in späterer Zeit in der Regel einen verbrämten Mantel,[4] was vermutlich eine Nachahmung des älteren Propheten Eliah war, welcher seinerseits diese Tracht wohl nur mit Rücksicht auf die Verhältnisse, unter denen er lebte, trug.

Erwähnt sei noch, daß der Prophet in der Regel für seine Bescheide zumindest in Privatangelegenheiten Geschenke erhielt. So mancher hat dadurch sein Dasein gefristet. Bei den jüngeren Propheten wird jedoch diese zu ihrer Zeit noch herrschende Sitte verpönt.[5] Doch hat diese Sitte den Anlaß dazu gegeben, daß sich Leute als Propheten gerierten, die gar nicht dazu berufen waren. Wir meinen nämlich jene, die in der Schrift als falsche Propheten bezeichnet werden, deren Existenz wir in den bisherigen Ausführungen bereits angedeutet haben.

Über die falschen Propheten ist viel gesprochen worden. Doch dürfen nicht alle mit gleichem Maßstabe gemessen werden.

[1] Jes. daselbst.

[2] Knobel daselbst.

[3] II. Reg. 9, 11.

[4] Zach. 13, 4. Die falschen Propheten ahmten den echten nach.

[5] Am. 7, 14 will wohl sagen, daß sein Beruf ihm nicht als Erwerbsquelle diene. „Ich bin kein Prophetensohn" heißt, ich wurde auch bei meinem Vater nicht vom Prophetenmetier ernährt. Vgl. den Tadel Mika 3, 5.

Man darf diese Männer unserer Ansicht nach in zwei Klassen teilen, in relativ falsche und absolut falsche Propheten. Zu den ersteren gehören jene, die selber der Meinung waren, daß Gottes Ratschluß sich auch ihnen offenbare. Jeremias wirft ihnen vor, daß sie sich auf die Vorspiegelungen des Traumes verlassen, wobei sie verkennen, daß Gott sich eigentlich nur in dem prophetischen Antrieb offenbart. „Was hat Stroh mit Korn zu tun?"[1] In älterer Zeit hat man diesen Pseudopropheten auch den göttlichen Antrieb nicht abgesprochen, indem man annahm, daß auch die falschen Aussagen im Plane Gottes begründet sind.[2]

Neben diesen gibt es aber auch absolut falsche Propheten, die in Berücksichtigung von Privatinteressen mit Vorbedacht das Volk zu täuschen und zu betrügen suchten. Um ihr Ziel zu erreichen, bemühten sie sich soweit als möglich, sich den anerkannten Propheten ähnlich zu machen. Sie taten es zunächst durch ihre Kleidung, indem sie gleich den echten Propheten einen verbrämten Mantel trugen.[3] Weiters plagiierten sie Weissagungen echter Propheten und verkündigten sie in eigenem Namen.[4] Ferner widmeten sie sich der Rhetorik und suchten durch die Kunst das zu ersetzen, was ihnen die Natur versagt hatte.[5] Bekanntlich zeichneten sich die echten Propheten als Redner aus. Ihren Vorträgen hörte man mit Vergnügen zu, selbst wenn man gar nicht daran dachte, ihren Ermahnungen Gehör zu schenken.[6] Dieses Mittel der Popularität griffen die falschen Propheten bald auf und suchten ebenso wie jene durch formvollendete Reden zu glänzen. Da das kühne Auftreten den echten Propheten Mißhandlungen und Schläge eintrug, so trachteten sie auch solche Merkmale an ihrem Körper ersichtlich zu machen.[7] Im übrigen waren sie darauf bedacht, nur das zu verkünden, was dem Ohr des einfachen Mannes angenehm klang.

Erinnert man sich, daß auch Prophezeiungen falscher Propheten zuweilen in Erfüllung gingen, dann ist es kein Wunder, wenn das Volk zwischen den echten und falschen Propheten nicht unterscheiden konnte und öfters eher zu den letzteren als zu den ersteren hielt. Dort Verheißungen, die das Herz vor

[1] Jer. 23, 25 ff.
[2] I. Reg. 22, 21 f.
[3] Zach. 13, 4.
[4] Jer. 23, 30.
[5] Das. 23, 31.
[6] Ezech. 33, 31 f.
[7] Zach. 13, 6.

Freude erbeben machten, hier immerfort Tadel und fürchterliche Strafandrohung, deren Eintreffen gleich den Prophezeiungen der falschen Propheten oft ausblieb. Die falschen Propheten erfreuten sich daher eines großen Einflusses auf das Volk, den die echten Propheten vergeblich bekämpften. Erst der Untergang des jüdischen Staates hat ihren Einfluß vollständig vernichtet. Damals erst erkannte man, daß das Volk ein Spielball in den Händen dieser Männer war, daß diese bloß Privatinteressen frönten und das Volk betörten und irreführten. Wir hören daher von nun an nichts mehr von falschen Propheten und diese treten erst nach der Rückkehr aus dem Exil wieder auf den Plan.[1]

Gehen wir jetzt zu den Bene-hanebiim über.

Es ist nicht leicht zu sagen, worin die Wirksamkeit dieser Männer, die offenbar eine geschlossene Körperschaft bildeten, bestand. Ihr Name wird gewöhnlich durch Prophetenschüler wiedergegeben. Daß die Propheten Jünger hatten, wird anderweitig bezeugt. Halten wir nun an der erwähnten Deutung fest, so bleibt es noch immer ungewiß, welche Bestimmung die Prophetenschüler hatten. Was von ihnen erzählt wird, nämlich daß sie weissagen, haben sie mit den Propheten gemein. Worin aber besteht ihre Eigenart, die sie von den Propheten unterscheidet?

Um auf diese Frage zu antworten, wollen wir zunächst auf den intimen Verkehr zwischen den Bene-hanebiim und Elisa hinweisen, welcher einen auffallenden Gegensatz zu dem zwischen ihnen und Elia bestehenden Verhältnis bildet, indem sie sich von letzterem in respektvoller Entfernung hielten. Was also verbindet sie so eng mit Elisa? Welches ist das gemeinsame Band, das sie umschlingt?

Ziehen wir eine Parallele zwischen Elisa und den anderen Propheten, so stellt es sich alsbald heraus, daß er sich von allen anderen Propheten spezifisch unterscheidet. In erster Reihe fällt seine Wahl zum Propheten auf. Sämtliche Propheten werden durch höhere Inspiration zu ihrem Amte berufen. Elisa allein wird sein Prophetenamt von einem Menschen übertragen. Weiters begegnen wir bei ihm dem künstlichen Erzeugen der prophetischen Begeisterung, was ebenfalls bei anderen Propheten nicht zu finden ist. Überhaupt ist es zweifelhaft, ob sich bei Elisa natürliche Inspiration je einstellte. Die Wundertaten, die ihm zugeschrieben werden und die gegenüber denen Elias sich wie Doubletten aus-

---

[1] Neh. 6, 14.

nehmen, sind vielleicht von Elia auf ihn übertragen. Gegen die entgegengesetzte Annahme[1] spricht schon der Umstand, daß die Wundertaten bei Elia natürlicher gedacht sind. Endlich beobachten wir bei ihm das Suchen nach Vorzeichen und das künstliche Erzeugen derselben, eine Gewohnheit, die an den Seher Bileam erinnert und die, wie wir bereits erwähnt haben, vom Pentateuch und den Propheten verpönt wird. Im allgemeinen erscheint die Wirksamkeit Elisas nicht wie bei anderen Propheten als etwas Natürliches, das aus der Tiefe der Seele quillt, sondern als etwas Künstliches, Angelerntes. Man wird daher nicht fehlgehen, wenn man in dieser Erscheinung eine Eigentümlichkeit erblickt, die unserem Propheten als Mitglied der Bene-hanebiim zukommt. Daher der enge Anschluß der Bene-hanebiim an ihn, der aus ihrer Mitte hervorging und zu solch bedeutender Stellung gelangte. Die Tätigkeit der Prophetenschüler dürfte demnach darin bestanden haben, sich die Fähigkeit anzueignen, die prophetische Begeisterung künstlich zu erzeugen, sowie in der Übung, den Vorfällen aufmerksam nachzuspüren und danach Horoskope für die Zukunft aufzustellen und mitunter diese Geschehnisse künstlich hervorzurufen. Diese Männer wurden, nachdem sie in den erwähnten Dingen einen gewissen Grad der Fertigkeit erlangt haben, zu Propheten ernannt. Doch pflegt man, wie es scheint, zwischen ihnen und anderen Propheten stets zu unterscheiden, daher das Abwechseln der Bezeichnungen Nebiim und Bene-hanebiim.[2]

Wir haben in den bisherigen Ausführungen eine wichtige Frage unerörtert gelassen, nämlich jene nach dem Ziel der Propheten. Wir müssen uns aber wegen der Beschränktheit des Raumes diesmal versagen, auf diese Frage näher einzugehen und werden uns daher mit dem hierüber eingangs Gesagten begnügen.

Zum Schlusse erscheint uns noch wichtig, auf die übliche Einteilung in ältere und jüngere Propheten hinzuweisen.[3]

Das in die Augen springende Unterscheidungsmerkmal ist die schriftliche Fixierung der Prophetien bei den jüngeren Propheten.[4] Die Bedeutung dieser Tatsache soll nicht gering eingeschätzt werden. Durch diese Tätigkeit wurde zunächst erreicht, daß die prophetischen Reden weiteren Kreisen zugänglich gemacht wurden. Wichtiger aber ist die Schriftstellerei der Propheten in

[1] Hölscher, Die Propheten, S. 77.

[2] I. Reg. 20, 35. 41; II. Reg. 9, 1. 4.

[3] Vgl. auch Maybaum, Die Entwicklung des israelitischen Prophetismus.

[4] Vgl. zu dieser Frage Budde, Das prophetische Schrifttum.

anderer Hinsicht, indem dank dieser Tätigkeit ihre Reden beim Volke in dauernder Erinnerung blieben.

Der Anlaß zum Beginn dieser Tätigkeit der jüngeren Propheten scheint aber mit dem speziellen Charakter ihrer Weissagungen in Verbindung zu stehen. Während nämlich die älteren Propheten bloß für die Gegenwart weissagten, betrafen die Prophezeiungen der jüngeren Seher oft eine spätere Zeit. Von der Echtheit ihrer Verkündigungen überzeugt und anderseits bestrebt, diesen auch bei den Skeptikern Anerkennung zu verschaffen, brachten sie ihre Worte aufs Pergament oder anderes Schreibmaterial, um nach deren Erfüllung auf die Echtheit ihrer Prophezeiungen hinweisen zu können.[1]

Später tritt bisweilen die Schrift an die Stelle der Rede. Es läßt sich beweisen, daß manche der jeremianischen Prophetien, die uns vorliegen, nur auf schriftlichem Wege in die Öffentlichkeit drangen.

Doch ist die schriftstellerische Tätigkeit nicht das Hauptmerkmal, durch das sich die jüngeren Propheten von ihren älteren Vorgängern unterscheiden. Dieses liegt vielmehr in den Weissagungen selbst.

Die älteren Propheten erscheinen, so oft sie uns vorgeführt werden, als Vormünder und Erzieher lediglich des Königs. Selbst dort, wo es sich um einen Gegenstand der Allgemeinheit handelt, wandten sie sich nur an die Person des Königs. Elia überhäuft nur den Ahab wegen des Baaldienstes mit Vorwürfen, obwohl dieser im Volke weit verbreitet war. Das religiöse und sittliche Niveau des Königs, des Herrn im Lande, ist nach der Meinung dieser Propheten für jenes seiner Untertanen entschieden maßgebend. In seiner Hand liege es, die Religiosität und Sittlichkeit in seinem Lande zu heben und er macht von dieser Macht Gebrauch, wenn er es vermöge seiner persönlichen religiösen und sittlichen Überzeugung für nötig erachtet. Daher machen die Propheten nur den Lebenswandel des Königs zum Gegenstand einer strengen Kontrolle. In diesem Punkte tritt bei den jüngeren Propheten eine durchgreifende Änderung ein. Diese erblicken die Ursache des religiösen und moralischen Verfalles im Volke selbst und rufen auch dieses zur Bekehrung auf. Daher in ihren Predigten die Berücksichtigung der verschiedenen Volksschichten, ihnen gelten ihre Drohungen, ihnen ihre Verheißungen. Dies erklärt

[1] Jes. 8.

auch die bedeutende Anzahl der Prophetien, die aus dieser Zeit stammen, indem ihnen der intimere Verkehr mit dem Volke oft Gelegenheit zu Predigten gab.

Dieser Wandel in der Haltung der Propheten wird begreiflich, wenn man sich erinnert, daß mit der Reform Jehus das von den Propheten ersehnte Ziel der Ausrottung des Baalismus nicht erreicht wurde. Noch zur Zeit Jerobeams II. hören wir den Propheten Hosea über die Verdrängung Jahves durch Baal klagen. Diese traurige Erfahrung brachte den schon früher dämmernden Gedanken zur Reife, daß nämlich die Makellosigkeit des Königs noch lange nicht für jene des Volkes bürgt und daß man vielmehr dieses selbst zum Gegenstand der Ermahnung und Belehrung machen muß, um sein religiöses und sittliches Niveau zu heben.



Biblische Miszellen.

Von **Harry Torczyner**, Wien.

Zu Jesaia 34, 5.

Im Zusammenhange des Verses כי רותה בשמים חרבי הנה על אדום תרד ועל עם חרמי למשפט scheint mir der Ausdruck Gottes Schwert trinke sich im Himmel satt, störend, da es sich ja um ein Strafgericht über Edom auf Erden handelt. Es wird wohl wieder einmal ש für ע verlesen sein; vgl. ZDMG LXVI, 395 ff. und weiter unten zu Hos. 11, 9. Lies בָּעַמִּים und übersetze: „satt trinkt mein Schwert sich an den Völkern, auf Edom fährts hinab und auf mein Bannvolk zum Gericht."

Zu Jesaia 41, 25.

Daß für ויבא in ויבא סגנים כמו־חמר וכמו יוצר ירמס טיט in Parallele zu ירמס zu lesen ist ויבס, ist bereits festgestellt worden. Aber ויבא ist nicht etwa für ויבס verlesen worden; vielmehr steht ס von ויבס am Beginne des folgenden Wortes: סגנים, wofür nach Jes. 63, 7 ואבוס עמים באפי; Hab. 3, 12 באף תדוש גוים; Jes. 18, 2 גוי קו קו ומבוסה (vgl. ZDMG LXVI, 393) etc. zu lesen ist: גוים, wodurch das unannehmbare Bild vom Zertreten der Statthalter durch das gewöhnliche vom Zerstampfen der Völker ersetzt wird. ויבא entstand als orthographische Ergänzung des als defekte Schreibung aufgefaßten ויב. Die gleiche Ergänzung siehe unter anderen auch unten zu Hos. 11, 9.

Zu Jesaia 42, 10. 11 und Richter 5, 11.

Die beiden Verse Jes. 42, 10 f. lauten in Übersetzung: „Singet dem Herrn ein neues Lied, sein Lob vom Ende der Erde, die aufs Meer steigen[1] und was in ihm ist, die Inseln und ihre Bewohner!

[1] Wahrscheinlich ist mit anderen nach Ps. 96, 11; 98, 7; 1 Chr. 16, 32 ירעם oder יורה „es lärme (preise) das Meer" zu lesen.

Es stimme an die Wüste und *ihre Städte,*[1] *Gehöfte bewohnt Qedar* (חצרים תשב קדר), es jubeln die Bewohner Selaʿs, von den Bergesgipfeln jauchzen sie!" Was soll in solchem Zusammenhange die Mitteilung, daß Qedar in חצרים wohne? Und auch sachlich ist es gar nicht richtig, daß die Beduinen Qedars in festen Niederlassungen (حواضر) und nicht in ihren Zeltlagern gewohnt hätten.[2] An unserer Stelle birgt sich in חצרים eine Form des von חצצרה abgeleiteten Zeitwortes חצר trompeten, dessen Partizipium nach dem Qᵉrē 1 Chr. 15, 24; 2 Chr. 5, 12. 13; 7, 6; 13, 14; 29, 28 מחצרים zu schreiben ist. Parallel zu dem unmittelbar darauffolgenden ירונו יושבי סלע „es jubeln die Einwohner Selaʿs" ist wohl zu lesen יחצרו תשבי קדר „es trompeten (= jubeln) die Bewohner Qedars". Die richtige Vokalisation der Verbalformen מחצרים (nach der Masora: מַחְצְרִים) und יחצרו dürfte doch wohl מְחַצְּרִים und יְחַצְּרוּ sein, das durch Vereinfachung eines unaussprechbaren meḥaṣᵉṣᵉrīm entstand. Dasselbe Wort konnte aber auch durch regressive Assimilation des ר an das vorhergehende צ mundgerecht gemacht werden, und so halte ich denn מְחַצְּצִים Ri. 5, 11 für eine in der wirklichen Sprache vorkommende Variante zu מחצרים „Trompeter, Jubelnde".[3]

Zu Jeremia 51, 30.

Das schwierige נָשְׁתָה in חדלו גבורי מלך בבל להלחם נשתה גבורתם wird mit לשונם בצמא נָשָׁתָּה Jes. 41, 17 zusammengestellt. Das folgende היו לנשים, das wohl eine Glosse zu נָשְׁתָה ist, zeigt indes, daß dieses — mit Recht oder Unrecht — als Denominativ von נשים „Frauen" aufgefaßt wurde: „Die Krieger des Königs von Babel haben den Kampf aufgegeben ‚verweiblicht' ist ihre (Heeres)macht [sie wurden zu Weibern]".

Zu Hosea 11, 9.

כי אל אנכי ולא איש בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר. Der Schluß dieses Halbverses ist sehr schwierig. Zwar führt der genaue Parallelismus ganz eindeutig auf das Richtige, und so erschließt auch z. B. Nowack aus der Proportion der Satzglieder für die Unbekannte am Versende die Bedeutung „Mensch": „Denn ein Gott bin ich und kein Mann, ein Heiliger ist in deiner Mitte und nicht [ein Mensch]."

---

[1] Lies wohl וערבה „und Steppe".

[2] Ein Lager von Hirtenstämmen bezeichnet hebräisch חצר wohl ebensowenig wie die arabischen und aramäischen Wortentsprechungen. Auch Gen. 25, 16 steht חצר im Gegensatz zu טירה „Zeltlager".

[3] מחצצים zu lesen ist bereits vorgeschlagen worden.

Vgl. Num. 23, 19; Jes. 31, 8. Die Versuche indes, ein Wort dieser Bedeutung in אבוא בעיר wiederzufinden, sind als mißglückt zu bezeichnen. Man meint אבוא sei etwa für אדם verschrieben; darum zieht man בעיר (dafür vorgeschlagen: לְבָעֵר, לְבַעֵר, אבעיר, יגער etc.) zum folgenden, wo man damit freilich nichts rechtes anfangen kann. Aber בעיר ist eben das gesuchte Wort für „Mensch", denn es ist für בָּשָׂר verlesen wie umgekehrt Jer. 11, 15: ובשר קדש יעברו für ובעיר קדשי עברו (parallel zu בביתי) steht: siehe ZDMG LXVI, 398. Vgl. Stellen wie עמו זרוע בשר ועמנו ד׳ אלהינו 2 Chr. 32, 8; העיני בשר לך אם־כראות אנוש תראה Hiob 10, 4; באלהים בטחתי לא אירא מה יעשה בשר לי Ps. 56, 5 etc. etc. Zwischen ולא (אב) בשר entstand nun die Dittographie אב, die, besonders, nachdem für בשר: בעיר gelesen wurde, als abgekürztes אבוא verstanden ward.

Zu Psalm 46, 5.

In Ps. 46 wird Gott bekanntlich als Schutz und Wehr in aller Not und Gefahr verherrlicht. Die Gefahr selbst wird in den Bildern eines gewaltigen Erdbebens und einer verheerenden Flut dargestellt. Wenn diese Schilderung nun durch einen Vers wie נהר פלגיו ישמחו עיר אלהים קדש משכני עליון „Des Stromes Betten erfreuen die Gottesstadt, des Höchsten heilige Wohnung" unterbrochen wird, so liegt die Hauptschwierigkeit nicht darin, daß es in Jerusalem keinen Strom gibt, sondern vielmehr in dem Umstande, daß der Vers von der wohltätigen Bedeutung des Stromes mitten in der Schilderung der verheerenden Wirkung der Wasserflut sich findet. In der Tat kann mit dem Strom in Vers 5 auch nur dasselbe wie mit מימיו in Vers 4 gemeint sein und für das den Sinn verändernde ישמחו „erfreuen" muß ein in den Zusammenhang besser passendes Wort, vielleicht יַשְׁחוּ „überschwemmen" stehen. Übersetze Vers 4—6: „Es brausen und toben seine Wogen, erbeben Berge ob seinem Schwellen. Des Stromes Betten überfluten die Gottesstadt, des Höchsten heilige Wohnung. Mit Gott in ihrer Mitte, wankt sie nicht, er hilft ihr gegen Morgen."

Zu Psalm 55, 24.

ואתה | אלהים | תורידם לבאר שחת אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם ואני אבטח בך. Das Zeitwort חצה heißt „teilen, abtrennen". חצי heißt eigentlich nur „Teil" und nur weil bei einer Teilung ein Ding zumeist in zwei Teile „entzwei" geht[1] a potiori als „Teil" κατ' ἐξοχήν: die Hälfte. Daß indes das Verbum für teilen, worin die ursprüngliche Be-

[1] Vgl. meine Entstehung des semitischen Sprachtypus I. 29.

deutung „zerbrechen, ein Ganzes halb machen" lebendig ist, auch den Gegensatz „ein Halbes, die Hälfte ganz, voll machen" bedeuten könnte, wie dies die Übersetzung „sie werden die Hälfte ihrer Tage nicht voll machen" für לא יחצו ימיהם voraussetzt, ist recht unwahrscheinlich. Auch muß zugegeben werden, daß eine solche Wendung allzu gekünstelt erscheint. Wir erwarten einfach einen Ausdruck für „die Tage voll (nicht halb) machen" und dafür bietet sich für חצה mit einer leichten Änderung רָצָה, das für das Vollzählen des Geldes (= שַׁלֵּם), wie für das Vollmachen einer Zeit sehr beliebt ist; vgl. Lev. 26, 34 ff. u. ö. Dasselbe Wort liegt zweifellos auch vor Hiob 14, 6: שעה מעליו ויחדל עד ירצה כשכיר יומו „Blicke nur fort von ihm und schon ist er zu Ende, gerade daß er wie der Taglöhner seinen Tag voll macht.[1] Wie dort mit dem Tage das Leben gemeint ist, so wird auch hier das vom Taglöhner genommene und im Volke wohl sprichwörtliche Bild angewendet: „Und du, o Gott, versenke sie in die Gruft, Männer des Blutes und des Trugs mögen ihre Tage nicht voll machen (לא ירצו ימיהם), ich aber vertraue auf dich."

Zu Psalm 58, 10.

Der Vers בטרם יבינו סירתיכם אטד כמו חי כמו חרון ישערנו hat eine kleine Literatur aufzuweisen; klarer ist er darum nicht geworden. Wie immer man סירתיכם zu deuten oder durch Konjekturen zu heilen suchte, es bot sich niemals ein passendes Subjekt zu בטרם יבינו. In der Tat ist gerade dieses mißverstanden worden. Voran (Vers 7 ff.) gehen Verwünschungen der Feinde, die schmelzen sollen wie Wasser, das dahinfließt, abgeschnitten werden wie Gras (lies mit andern כמו חציר יתמללו), der Schnecke gleich, die im Kriechen zerschmilzt, wie die Frühgeburt einer Frau, die die Sonne nicht sieht. Wie diese plötzlich, ahnungslos vergehen, so sollen auch die Feinde vergehen „ohne daß sie etwas davon ahnen". Das muß בטרם יבינו bedeuten, also eine modale Bestimmung zu einem Zeitwort sein, das besagt, sie (die Feinde) werden zugrunde gehen. Dieses ist in סירתיכם zu suchen, nicht das Subjekt zu בטרם יבינו, das ja aus den vorhergehenden Sätzen genugsam bekannt ist. Schon der Vergleich der Frühgeburt hätte an Koh. 6, 5 erinnern sollen, wo es ganz ähnlich nach גם שמש לא ראה „auch die Sonne sah sie nicht" heißt ולא ידע „und sie weiß es nicht (daß sie lebt und stirbt)" wie Ps. 58: בטרם יבינו „ohne daß sie es merken". Und auch der Ausdruck בין

[1] Budde unrichtig: „So blicke fort von ihm und laß ab [ויחדל], daß er doch wie der Lohnarbeiter seines Tages froh werde."

findet sich in ganz entsprechendem Zusammenhang: נאספים באין מבין „sie werden weggerafft, ohne daß sie es merken" Jes. 57, 1. Welches Zeitwort steckt nun in סירתיכם? Ist es überhaupt ein Verbum, so muß es hier objektlos in dritter Person stehen. כם gehört also nicht dazu. Da nun das folgende אטד zweifellos ein weiteres Bild für die Vernichtung der Feinde sein muß, muß in כם die Vergleichungspartikel כמו stecken. Der אטד ist aber nach Ri. 9, 14 ff. ein holziger Strauch, der sich erfrechen durfte, nach der Königskrone der Bäume zu greifen. Auf seine Vernichtung paßt nur das Verbum כרת, das sich deshalb in סירתי(כם) bergen muß, und so ergibt sich für Vers 10ª die sichere Lesung: בטרם יבינו יכרתו כמו אטד „unvermerkt mögen sie abgeschnitten werden wie ein Aṭad!"

Zu Psalm 62.

Hier bieten Vers 4 und 5 sachlich die größten Schwierigkeiten. Man übersetzt etwa: „Wie lange noch *schreit* ihr gegen den Menschen, *lärmt* ihr alle wie bei einer fallenden Wand, einer stürzenden Mauer, nur von seiner Höhe raten sie [ihn] hinabzustürzen, lieben die Lüge, mit dem Munde segnen und in ihrem Innern fluchen sie. Sela." Unter dem Menschen, gegen den man „schreit", versteht man allgemein den Dichter selbst, und weil z. B. auch Duhm diese Auffassung unbestreitbar scheint, sind ihm על איש und משאתו „recht unglückliche Glossen, schon darum, weil der Verfasser nicht von einer dritten Person, sondern von sich selber redet". Ja, wenn dies selbst sachlich gesichert wäre!

Ps. 62 drückt in drei durch סלה abgeschlossenen Strophen[1] dreimal den Gedanken aus: auf Gott allein vertraue ich, er allein ist mein Heil und meine Hilfe. Wo in solchem Zusammenhang vom Menschen die Rede ist, da steht dieser im Gegensatz zu Gott als das schwache, nichtige und unzuverlässige Wesen, das nicht helfen kann und dessen Versprechen unwahr ist. Dies bedeutet auch das Wort איש in Vers 4 und das Zeichen der menschlichen Schwäche ist die fallende Wand, die stürzende Mauer.

Der Beweis für diese Auffassung ergibt sich aus der Beziehung unseres Psalms zu Jes. 30, 6 ff., welcher Zusammenhang teilweise schon erkannt worden ist. Wie es Ps. 62, 11 heißt: אל תבטחו בעשק ובגזל, so sagt Jes. 30, 12: לכן כה אמר קדוש ישראל יען מאסכם בדבר הוה (lies יהוה[2])

[1] V. 2—5, 6—9, 10—13. Ob die Strophen in Ordnung sind, ist allerdings nicht sicher; so ist es mir fraglich, ob die Wiederholung von V. 2—3 in V. 6—7 ursprünglich ist.

[2] Vgl. ZDMG LXVI. 397.

ותבטחו בעשק ונלוז[1] ותשענו עליו. Hier heißt es aber auch sogleich Vers 13: לכן יהיה לכם העון (lies המשען?) הזה כפרץ נפל נבעה בחומה נשגבה אשר פתאם בפתע יבוא שברה. Hier an der Grundstelle, die unser Psalmist benützt hat, kann kein Zweifel daran sein, daß unter der stürzenden Mauer Menschen, und zwar die mächtigen Könige zu verstehen sind, auf die Israel sich verlassen wollte. Und auch die Lügner, die zum Unglück raten (יעצו להדיח Ps. 55, 5) werden Jes. 30, 10 näher als die falschen Propheten bezeichnet. Von solchen heißt es in der Tat Thr. 2, 14: ויחזו לך משאות שוא ומדוחים, womit אך משאתו יעצו להדיח Ps. 55, 5 unverkennbar zusammenhängt. Es ist dafür wohl zu lesen: אך משאת שוא יעצו להדיח „Nur in Lügenreden raten sie zum Unglück". שוא konnte neben משאת leicht ausfallen. Ist dem so, dann kann תהותתו in Vers 4 nicht ein Verbum für „schreien", sondern nur eines für „vertrauen, hoffen, sich stützen" oder ähnliches sein; ob es ein הות dieser Bedeutung gab oder ob hier ein Schreibfehler vorliegt,[2] kann ich nicht entscheiden. Unsicher ist die Bedeutung von תרצחו כלכם, wofür man etwa erwarten könnte: ihr alle werdet (mit euren Helfern) zermalmt werden, wie unter einer stürzenden Mauer. Doch läßt der Satz sich auch anders konstruieren.

Schwierig ist ferner noch חיל כי ינוב in Vers 11. Die Übersetzung „nimmt auch das Vermögen zu, so kümmert euch nicht darum" oder ähnlich scheint mir nicht richtig. Es kann sich hier entsprechend der Situation in Jes. 30 nicht um das Vermögen eines Bösewichtes, sondern nur um die Heeresmacht eines Feindes handeln, vor der man, auf Gott vertrauend, nicht zu verzagen braucht. Und da führt doch wohl ברב חיל Ps. 33, 16, וברב חילו Vers 17 auf חיל כי ירב.[3] „Vertraut nicht auf Verkehrtes und Lügenhaftes, . . . und um die große Heeresmacht braucht ihr euch nicht zu bekümmern!"

Zu Psalm 77, 11.

Ps. 77, 12—21 ist der Beginn eines historischen Gedichtes, das ähnlich Ps. 78 die Taten Gottes an Israel schildern will, wovon aber nur die Geschichte der Erlösung aus Ägypten und des Durchzuges durch das Meer erhalten sind.[4] Das Fragment schließt mit dem Satze: Du führtest wie Schafe dein Volk durch Mose und

[1] Das ursprüngliche ist wohl בעקש ונלוז (Graetz).

[2] Lies תקותכם על? Aber Vers 6: כי ממנו תקותי.

[3] Graetz יגבר.

[4] Mit Bickell und Duhm sind indes die dreistichigen Verse 17—20 vielleicht als aus einem anderen Liede stammend zu betrachten.

Ahron. Vor diesen Versen, aber durch סלה von Vers 10 geschieden, steht Vers 11: ואמר חלותי היא שנות ימין עליון. Man übersetzt etwa: Und ich sprach: dies ist mein Durchbohrtsein (Bickell u. a. חֲלֹתִי „mein Kranksein"; Graetz חטאתי „meine Sünde"; LXX: *νῦν ἠρξάμην* = הַחִלּוֹתִי etc.), „daß sich die Hand des Höchsten geändert hat". Das mutet dem Dichter denn doch zuviel Geschmacklosigkeit zu. Ich möchte nun vermuten, daß in חלותי היא die Buchstaben יה den Gottesnamen darstellen. חלות steht meines Erachtens für תלות = תְּהִלּוֹת: „und ich will erzählen die Ruhmestaten Gottes (וְאֹמַר תהלות יה). Von היא bleibt nun nur יא übrig. Vielleicht ist indes היא nur orthographische Korrektur für allein ursprüngliches הי, wonach für ישנות etwa zu lesen wäre: ישעות ימין עליון: Und ich will erzählen die Ruhmestaten Gottes, die Hilfe der Rechten des Höchsten". Vgl. ישע ימינו Ps. 20, 7; הושיעה ימינך Ps. 60, 7; 108, 7; ferner 98, 1; 138, 7; Hiob 40, 14. Daran würde Vers 12 trefflich anknüpfen: אזכיר מעללי־יה כי אזכרה מקדם פלאך „Ich nenne Gottes Taten, gedenke deiner Wunder aus der Vorzeit". Erwähnen will ich noch, daß Vers 6 חשבתי ימים מקדם שנות עולמים „ich überdenke die Tage von einst, die Jahre der Ewigkeit" wohl von vor Vers 11 an seine jetzige Stelle hinaufgeraten sein wird. Mit ihm hat das Gedicht wohl begonnen. Vom Leidensschicksal des Psalmtextes zeugt der Umstand, daß eine Variante unserer Verse nach Ps. 143, 5 in einen ganz fremden Zusammenhang versprengt worden ist: זכרתי ימים מקדם הגיתי בכל־פעלך במעשה ידיך אשוחח.

Zu Esra 2, 65.

In Vers 64 f.[1] wird gesagt, daß die ganze Gemeinde zusammen 42.360 Seelen gezählt habe, nicht gerechnet 7337 Sklaven und Mägde. Darauf heißt es: ולהם משררים ומשררות מאתים „und ihnen gehörten 200 Sänger und Sängerinnen". ולהם ist unverständlich, da die Sänger weder den Sklaven, die unmittelbar vorher genannt sind, noch auch überhaupt den anderen Juden gehörten. „Zu ihnen gehörten" hieße aber hebräisch ואתם, ועמם oder ähnlich, nicht ולהם. Das Wörtchen ולהם scheint mir möglicherweise ein Beweis dafür zu sein, daß die Originalurkunden über die Rückwanderung, die im Esra-Nehemiabuch benützt und ausgezogen sind, nicht in hebräischer, sondern in aramäischer Sprache abgefaßt waren. Eine solche Annahme, die nach Auffindung der Elephantinepapyrus gewiß nicht unwahrscheinlich genannt werden kann, wird durch die Aramäismen im Esrabuche (vgl. in Vers 64

[1] Vgl. Neh. 7, 66.

כאחר = aram. כחדא, cf. 3, 9; 6, 20) nicht erwiesen, da solche Aramäismen wohl schon in das damalige Hebräische eingedrungen waren. Ein sicheres Beispiel der Benützung aramäischer Vorlagen bietet dagegen Esra 1, 7 f. verglichen mit 5, 14 und 6, 5.

Esra 5, 14:	Esra 6, 5:	Esra 1, 7 f.
ואף מאניא	ואף מאני	והמלך כרש הוציא את כלי
די בית אלהא . . . די נבוכדנצר	בית אלהא . . . די נבוכדנצר	בית־יהוה אשר הוציא
הנפק מן היכלא די בירושלם	הנפק מן הֵיכלא די בירושלם	נבוכדנצר מירושלם
והיבל המו להיכלא די בבל	והיבל לבבל	ויתנם בבית אלהיו:
הנפק המו כורש	יהתיבון	ויוציאם כרש

Man sieht leicht, daß der Anakoluth in Esra 1, 7 f. („Und der König Kyrus nahm die Gefäße, welche N . . . genommen und . . gegeben hatte, diese nahm Kyrus") dadurch verursacht ist, daß in der aramäischen Vorlage des Verfassers der Satz, den Esra 1, 7 mit dem doppelten Relativsatz herübernahm, mit מאני(א) begann. Esra 2, 65 scheint aber eine falsche Übersetzung aus dem Aramäischen vorzuliegen. Das aramäische Original lautete etwa: להן עבדיהן ואמהתהן . . . וְלָהֶן זמריא וזמרתא מאתן „außer ihren Knechten und Mägden . . . und außer den 200 Sängern und Sängerinnen". Das aramäische להן hat der hebräische Übersetzer an der ersten Stelle richtig mit מלבד wiedergegeben, während er es an der zweiten Stelle unrichtig als לְהֹן „zu ihnen" = hebräisch לָהֶם verstand.

Die Mißhandlung der Volksfremden eine Entweihung Gottes.

Von **Theodor Kroner**, Stuttgart.

Das 2. Buch Samuel bringt in Kapitel 21 eine Erzählung über eine Hungersnot zu Zeiten des Königs David. Sowohl der Text als der Inhalt der Erzählung bieten viele Schwierigkeiten, deren Lösung die Schwächen unserer sogenannten Kritik zeigt, dagegen die so oft unbeachtet bleibende talmudische und midraschische Auffassung in ein helles, wohltuendes Licht setzt.

Die Erzählung bezeichnet die Hungersnot als eine ungewöhnlich lange, drei Jahre hintereinander.[1] David vermochte sich eine solche nicht, wie sonst ein allgemeines Leid, in der üblichen Weise zu erklären.[2] Deshalb kam er auf den Gedanken, daß eine Schuld

---

[1] Eine Hungersnot ist an sich in jedem Lande eine schwere, das ganze Volk tiefbeugende Leidenszeit. Wie schwer sie das Volks- und Familienleben bedrückt, zeigen die Berichte über eine solche zu den Zeiten Abrahams, Isaks. Jakobs, Josephs. Wozu sie führen kann, ersehen wir aus Jes. 8, 21: וְעָבַר בָּהּ נִקְשֶׁה וְרָעֵב וְהָיָה כִי יִרְעַב וְהִתְקַצַּף וְקִלֵּל בְּמַלְכּוֹ וּבֵאלֹהָיו. Wie sie auf religiöse Gemüter wirkt, zeigt das Verhalten Davids bei dieser Hungersnot.

[2] Nach der Meinung des R. Chana ben Adda prüfte König David den religiös-sittlichen Zustand des Volkes, um festzustellen, ob dieses sich nicht durch die Sünden versündigt habe, auf welche Hungersnot als Strafe angedroht war. Er forschte, ob Götzendienst die Schuld sei (Deut. 11, 17). Es fand sich ein solcher nicht im Volke. Im zweiten Jahre forschte David, ob Verwahrlosung der Ehe (גִּלּוּי עֲרָיוֹת) die Schuld sei (Jer. 3, 3); er fand auch eine solche nicht. Im dritten Jahre forschte David, ob vielleicht großsprecherische Bewilligung von Spenden für werktätige Menschenhilfe ohne Erfüllung geblieben sei (Prov. 25, 14); auch diese Schuld ergab sich nicht (Talm bab. Jebam. 79[a]). Etwas anders erklärt es der Midrasch in Bam. rabbah cap. 8. David habe gewußt, daß es fünf Arten von Sünden gebe, die Regenmangel und Dürre zur Folge haben, Götzendienst, Verwahrlosung der Ehe, Blutvergießen, Nichterfüllen öffentlicher Wohltätigkeitsversprechungen, Vernachlässigung der Zehentabgabe. David habe sein Volk im ersten Jahre auf die erste Sünde aufmerksam gemacht, aber sie war nicht vorhanden. Im zweiten Jahre habe er auf die zweite Sünde hin-

auf dem Königshause liegen müsse und suchte das Angesicht Gottes auf.[1] Was war die Antwort Gottes? „Wegen Saul und wegen des Hauses der Blutschuld, weil er (es?) die Gibeoniter getötet hat."[2]

Diese Antwort Gottes ist uns nicht klar genug in der Feststellung der Schuld und war es auch den Schriftgelehrten nicht. Man muß fragen: Hat Saul wirklich Gibeoniter getötet?

---

gewiesen, aber sie fand sich nicht; im dritten Jahre auf die anderen drei Sünden, aber sie waren nicht begangen worden. Der Gaon Saadia (892—942 n. d. g. Z.) erklärte es etwas rationell. Im ersten Jahre habe David die Hungersnot für eine in den Naturvorgängen allein begründete gehalten und sie als solche hingenommen. Im zweiten Jahre aber habe David in der Hungersnot eine Strafe Gottes für Verschuldung des Volkes wie die mit dem פסל מיכה sehen zu müssen gemeint, nachgeforscht, aber eine Volksverschuldung nicht gefunden. (Kommentar des רד"ק zur Stelle; Biur zu Samuel II, 21, Dyhernfurth 1828).

[1] Er befragte die Urim und Tumim (Bam. rabbah cap. 8; ebenso Talm. bab. Jebam. 79[a]).

[2] Hier bietet der Text Schwierigkeiten. Erstens, daß אֶל statt עַל gebraucht ist; doch ein Gleiches findet in 1 Sam. 25, 25 statt. Dann das בית הדמים. Der masoretische Text lautet: אל שאול ואל בית הדמים אשר המית את הגבעונים. Das Targum übersetzt: אל שאול ואל בית חייבי קטול. Die Septuaginta hat: *ἐπὶ Σαοὺλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ ἀδικία ἐν θανάτῳ αἱμάτων αὐτοῦ περὶ οὗ ἐθανάτωσε τοὺς Γαβαωνίτας.* Gestützt auf diese liest Kittel (Kautzsch, Die Heilige Schrift, Tübingen 1909) statt בית הדמים die Worte בֵּיתֹה דָמִים und übersetzt: „Auf Saul und auf seinem Hause ist Blutschuld." Wie Kittel verbessern auch Budde (Haupt, The sacred books of the Old Testament, Leipzig 1894) und Ehrlich (Randglossen, Leipzig 1910, Hinrichs). Dieser Textesänderung stehen aber erstens Targum und die talmudisch-midraschischen Lesarten entgegen. Dann aber ist auch der Text der Septuaginta ein Beweis, daß diese nicht etwa die Kittelsche Lesart vor sich gehabt habe. sondern die masoretische, aber in ratloser Weise Verbesserung und Masora nebeneinandergestellt hat. Das beweisen die gar nicht verständlichen Worte *ἀδικία ἐν θανάτῳ αἱμάτων αὐτοῦ.* Sollen diese eine Umschreibung für דמים sein? Eine solche hat die Septuaginta für דמים nirgends. Soll *ἀδικία ἐν θανάτῳ* „Todesschuld" bedeuten? Wie משפט מות? Dafür sagt die Septuaginta in Deut. 19, 6 und Jerem. 26, 11 *κρίσις θανάτου.* Wie חטא מות? Dafür setzt die Septuaginta in Deut. 22, 26 *ἁμάρτημα θανάτου.* Was aber bedeuten dann noch die Worte *αἱμάτων αὐτοῦ?* Hier erkennt man deutlich, daß die Septuaginta *ἐπὶ Σαοὺλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον αἱμάτων* also wie die Masora gelesen, aber den Sinn nicht verstanden und darum erstens für בית ביתה las und *οἶκον αὐτοῦ* übersetzte, dann aber die Bedeutung „Blutschuld" doppelt wiedergab, einmal *ἀδικία ἐν θανάτῳ* und dann *αἱμάτων αὐτοῦ.* Oder ist die ganze Stelle verderbt? Jedenfalls kann man sich kritisch auf sie nicht stützen. Inhaltlich ist mit dieser Textveränderung auch nicht geholfen. Nach der Masora, welche das Targum sehr gut mit בית חייבי קטול wiedergibt, ist es nicht gerade das Haus des Saul, sondern das Haus, welches alle die umfaßt, deren Sünde die Todesstrafe verdient. Nach der kritischen Textverbesserung ist es nur das Haus des Saul, welches schuldbelastet ist. Dann bleibt die Frage, warum leidet das ganze Volk drei Jahre hintereinander?

Wo? Wann? Warum? Inwiefern hat sich sein Haus verschuldet? Oder gar das ganze Volk? Tatsächlich berichtet auch die Schrift an keiner Stelle darüber.[1] Alle diese Fragen beantwortet uns aber der Bericht in seiner weiteren Darstellung. Er erzählt: David habe die Gibeoniten rufen lassen[2] und sprach zu ihnen. Aber was er gesagt hat, erzählt der Bericht erst nach einem Zwischensatz,[3] der da lautet: „Und die Gibeoniten gehörten nicht zu den Söhnen Israels, sondern zum Überrest der Emoriter. Ihnen hatten die Kinder Israels einen Eid geleistet; Saul aber trachtete danach, sie zu erschlagen, da er für die Kinder Israel und Jehuda eiferte." Erst nach diesem Zwischensatze fährt der Bericht fort und sagt: „Und es sprach David zu den Gibeoniten usw." Ist dieser Zwischensatz ein Teil des Berichtes oder ein späteres Einschiebsel und, bejahendenfalls, wozu ist dasselbe gemacht worden? Dazu kommt, daß dasselbe im Widerspruch mit der dem David gemachten göttlichen Belehrung steht. Diese gibt an, daß Saul die Gibeoniten getötet habe, jenes, daß er danach getrachtet habe, die Gibeoniter zu schlagen.[4]

Doch lesen wir den Bericht der Schrift weiter, da er weitere Angaben bringt. König David fragt die Gibeoniten, „was soll ich

---

[1] Talmud und Midrasch wollen sogar eine zweifache Versündigung in dem Gottesworte angegeben finden. Die eine sei an Saul, die andere von Saul begangen. An Saul habe man sich versündigt, indem man die einem solchen Fürsten gebührende Trauer unterlassen habe. Saul selbst habe sich an den Gibeoniten vergangen. (Bam. rabb. cap. 8.)

[2] Der Bericht erzählt nicht, daß David erst genauer feststellte, worin das an den Gibeoniten begangene Unrecht bestand. Er war über ein solches gar nicht im Zweifel und darüber klar, daß es nur zu sühnen sei wenn die Gibeoniten Forderung der Sühne stellen.

[3] Siehe vorhergehende Anmerkung.

[4] Talmud und Midrasch haben zwei Auffassungen. Nach der einen hat Saul bei der Hinrichtung der Priester von Nob sieben Gibeoniten hinrichten lassen, und zwar zwei Holzspalter, zwei Wasserschöpfer, einen Kultdiener (שמש), einen Kultaufseher (חזן) und einen Kultschreiber (סופר). (Talm. jer. Sanh. Keth. perek 3 und Bam. rabb. cap. 8.) Die andere Ansicht geht dahin, daß er gar keinen Gibeoniten hinrichten ließ, und daß das Textwort המית sich darauf beziehe, daß er durch Hinrichtung der Priesterschaft den Gibeoniten zu Nob die Existenzquellen geraubt habe, was ihm die Schrift so schwer anrechne, als ob er die Gibeoniten getötet hätte. (Raschi zu 2 Sam. 21; Bam. rabb. cap. 8.) Der Kommentar R. Levi ben Gerson (1288—1344 n. d. g. Z.) vermutet, daß Saul einige Gibeoniter getötet habe, die übrigen töten wollte, sie im Lande Israel nicht wohnen ließ und das alles deshalb, weil sie einst unter Josua die Ältesten des Volkes getäuscht hatten. Stade (Gesch. d. Volkes Israel, Grote, Berlin 1881, S. 273) meint, daß Saul die Gibeoniten trotz ihres Bundesverhältnisses mit Israel überfallen habe.

für euch tun? Und womit kann ich sühnen? Daß ihr segnet das Erbe des Ewigen?" [Aus dieser Frage geht zweifellos hervor, daß den Gibeoniten Unrecht geschehen ist, das eine Sühne verlangte und zu einem Fluche über Israel führen konnte, jedenfalls zu einer göttlichen Strafe, die nur dann gehoben werden konnte, wenn die Gibeoniten zufriedengestellt und so befriedigt wären, daß sie dem ganzen Volke nicht mehr zürnen, sondern dasselbe segnen, weil es sich als ein solches erweise, das vor dem Gotte gerechtfertigt sei, der das Land als Erbe dem Volke zugeteilt habe.] Die Gibeoniten, so fährt der Bericht fort, lehnen aber jede Geldbuße ab, ebenso jede Tötung eines Israeliten.[1]

Darauf erklärt David den Gibeoniten: „Was saget (bestimmet) ihr? Ich will es euch erfüllen." Die Gibeoniten antworten: „Der Mann (war es), der uns den Garaus gemacht, der uns stumm gemacht hat. Ausgestoßen sind wir, so daß wir uns nicht in irgend einem Gebiete Israels ständig seßhaft machen können! Mögen uns von seinen Kindern sieben Männer übergeben werden, daß wir sie henken für den Ewigen auf dem Hügel Sauls des Gesalbten des Ewigen."[2]

---

[1] Im masoretischen Texte lautet die Antwort in der Beziehung sonderbar, daß sie zuerst sagt אין לי כסף וזהב עם שאול ועם ביתו, dann aber ואין לנו איש להמית בישראל. Targum hat לית אנחנא צריכין, Septuaginta hat *οὐκ ἔστιν ἡμῖν*. Der Midrasch aber hält an der masoretischen Lesart fest und erklärt, warum erst לי und dann לנו im masoretischen Text gebraucht wurde, auf folgende Weise: David habe den Gibeoniten zu bedenken gegeben, daß sie doch davon gar keinen Gewinn hätten, wenn sie eine Person aus der Familie des Saul töteten. Sie sollten die Höhe der Bußgelder bestimmen, und Israel ebenso segnen, wie Jakob einst Pharao in den Jahren der Hungersnot gesegnet habe. David bemerkte aber nicht den gewünschten Eindruck seiner Worte, da habe er die Gibeoniten einzeln vorgenommen, um so besser einzuwirken.

[2] Die Septuaginta verfährt mit den Schwierigkeiten dieser Textstelle in ihrer Art. Sie gibt כלנו mit *συνετέλησεν ἐφ' ἡμᾶς*, דמה לנו einmal mit *ἐδίωξεν ἡμᾶς*, dann aber mit *ὃς παρελογίσατο, ἐξολοθρεῦσαι ἡμᾶς* wieder, als hätte der Text gelautet: אשר דמה להשמידנו. Targum hat ודמה לנו für דחשיב לנו, dann aber אשתיצנא, sie hat also wie die Masora נִשְׁמַדְנוּ gelesen. Die Septuaginta hat aber auch *ἀφανίσωμεν αὐτὸν*, sie hat also auch נַשְׁמִידֶנוּ gelesen. Hier zeigt sich wieder die Ratlosigkeit der Septuaginta. Aber noch sinnloser ist ihre Übertragung von מֵהִתְיַצֵּב in den Worten *τοῦ μὴ ἑστάναι αὐτὸν ἐν παντὶ ὁρίῳ Ἰσραήλ*. Wenn Budde und Ehrlich deshalb vorziehen für דמה לנו נשמדנו die Worte דמה להשמידנו, so erscheint das zwar zweckmäßig, da auch in Bam. rabb. cap. 8 die Textworte mit den Worten הוא כלנו חשב להשמידנו שלא יהיה לנו עמידה בכל גבול ישראל wiedergegeben werden. Aber diese Textverbesserung beseitigt nicht alle Schwierigkeiten. Wie soll man nach der Anschuldigung כלנו, einer Tat, die doch schwächere einer Beabsichtigung verstehen? Freilich auch das Targum faßt den Sinn des

Soweit der biblische Bericht über die Angaben der Gibeoniten. Nunmehr liegen aber auch alle Anklagen vor uns. Stellen wir sie zusammen, so ergibt sich folgender Tatbestand: Saul hat den Gibeoniten den Garaus zu machen getrachtet (בקש), er hat seine Absicht soweit ausgeführt, daß die Gibeoniten in ganz Israel keinen festen Fuß fassen konnten (מהתיצב), daß sie ausgestoßen und dem **Verderben preisgegeben** (נשמדנו), beinahe ganz **aufgerieben** waren (דמה לנו, כלנו), staatlich, wirtschaftlich, vielleicht auch mit ihrem leiblichen Dasein „tot" sind (המית). Dieser Tatbestand bedarf

---

Wortes דמה wie in Num. 33, 56 oder Jud. 20, 5. Man sollte doch aber ein Synonym zu כלנו erwarten. דמה findet sich in solchem Sinne in der Nifalbildung achtmal in den Prophetenreden Jes. 15, 1; Jerem 47, 5; Obadja 5; Hosea 10, 7; auf die Vernichtung von Land und Stadt, dreimal Hos. 10, 15; 4, 6; Zeph. 1, 11; auf die von Menschen und Völkern ganz besonders aber in Jes. 6, 5 אוי לי כי נדמיתי angewendet. Daß נִשְׁמַדְנוּ das Ausgestoßen-, Ausgerottetsein, der Hifil das aktive Ausstoßen, Ausrotten bedeutet, beweisen die Stellen in Jer. 48, 42; Jud. 21, 16; Ez. 14, 9; Jos. 23, 13; 1 Sam. 24, 22; 2 Sam. 14, 16. Aber die bestimmte Behauptung, die in נִשְׁמַדְנוּ liegt, liegt nicht in חשב להשמידנו. Die masoretische Lesart hat nur die Schwierigkeit, daß לנו nach דמה steht, statt דִּמָּנוּ; sie hat aber für die Wuchtigkeit der Anklage den Vorzug. Die letzten masoretischen Texteswörte בחיר ה' haben nicht nur den modernen Kritikern, sondern, wie es scheint, auch dem Midrasch Schwierigkeiten bereitet; er sagt, diese Worte habe ein בת קול, die göttliche Stimme, hinzugefügt, um für Saul ein rettendes Wort einzulegen. Nun haben aber Targum בחירא דה', die Septuaginta ἐκλέκτους κυρίου, Budde (Haupt, The sacred books of the Old Testament, Leipzig 1894, C. Hinrichs) liest aber בהר ה, ebenso Kittel, auch Ehrlich. Gegen diese anscheinend so einfache, treffliche Verbesserung sprechen aber gewichtige Bedenken. Erstens haben die alten Versionen die masoretische Lesart. Dann aber wird die Bezeichnung הר ה' in der Schrift nur auf die Berge סיני, חורב und ציון angewendet. Ferner ist es nie und nimmer zulässig gewesen, auf einem dem ה' gewidmeten Kultorte Tote aufzuhängen, גבעת שאול ist aber der Name für die Wohnstätte des Saul (1 Sam. 15, 33). Das ist auch verständlich, daß die Leichen an dieser Stelle aufgehängt werden sollten, um da von aller Welt gesehen zu werden. Für גבעת die Lesart גבעון zu nehmen, weil die Septuaginta ἐν τῷ Γαβαὼν hat, wie Ehrlich es macht, ist auch nicht begründet. Denn die Septuaginta braucht sonst für das Wort גבעון nie die Umschreibung ἐν τῷ Γαβαών; wohl hat sie dafür τὴν Γαβαών Jos. 10, 5; 21, 17, oder τῆς Γαβαὼν Jes. 10, 41; für בגבעון auch ἐν Γαβαὼν Jes. 10, 10. Dagegen hat sie für גבעת die Lesung Γαβαώθ, Γαβαέθ, Γαβαά. — Die ganze Schwierigkeit, welche die Worte בחיר ה' bieten, liegt nur darin, daß in dem Munde der Gibeoniten ein solches Wort über Saul ganz unmöglich erscheint, zumal sie ihm sehr schwere Vorwürfe machen. Die Schwierigkeit weicht aber, sobald wir das Wort לה' beachten. Was will denn dieses Wort in ihrem Munde bedeuten? Wie versteht man die Worte והוקענום לה'? Es ist aber klar, daß die Gibeoniten auf das Wesen Gottes hinweisen und ihre Forderung als gerechtfertigt vor dem ה' hinstellen. Darum sei das an ihnen begangene Unrecht so schwer, weil es der בחיר ה' getan hat, der als „Auserwählter des ה'" solches nicht tun durfte.

aber weiterer Beleuchtung. Das Ausrottungsverfahren des Saul war zugleich ein Eidesbruch der Regierung, des Volkes, dessen Vertreter den Gibeoniten Schonung ihres Lebens und Besitzes zugeschworen hatten (Josua 9, 5). Und der Beweggrund zu solch eidbrüchiger Ausrottung? Weil Saul eiferte für die Söhne Israels und Juda.[1] Diese Begründung ist wohl zu beachten. Nicht etwa, weil sich die Gibeoniten etwas hatten zuschulden kommen lassen, weil sie an dem Hochverrat, den Saul den Priestern von Nob fälschlich zum Vorwurf machte, teilgenommen hatten, sondern aus nationalen Gründen verfolgte sie Saul. Dazu kommt, daß gegen dieses Vergehen Sauls sich anscheinend keine Stimme erhoben hatte. Ja, nicht nur die Diener Sauls vollzogen in seinem Auftrage seine Anordnung, gewiß seine Söhne auch, sondern das ganze Volk unterließ jeglichen Einspruch und die Gibeoniten waren die Geächteten im ganzen Lande, denen kein Mensch beistand. So gab es ein großes „Haus der Blutschuld", das die Gibeoniten tot machte.[2]

Diesen Tatbestand und diese Begründung hat David nicht bestritten. Die von der Gottesstimme selbst erhobene Anklage war also eine gerechte, furchtbar schwere. Daß die Gibeoniten Gerim waren, war kein Grund, die Sünde des ganzen Volkes kleiner erscheinen zu lassen.[3]

---

[1] Nach dem Biur (Dyhernfurth 1828): לנקות ולטהר את ישראל לעשות צרכיהם.

[2] Es stellt sich durch diesen Zusammenhang heraus, daß der im Satz 2 Sam. 21, 2 eingeschobene Zwischensatz eine Erklärung dafür ist, daß David die Gibeoniten rufen ließ, um mit ihnen zu reden, also für den Sinn des Berichtes über den ganzen Vorgang, daß die Gottesstimme das Verhalten Sauls als ein sehr schweres bezeichnete, daß David ohneweiters die Gibeoniten rufen ließ, unentbehrlich ist. Der Zwischensatz ist nicht eine spätere redaktionelle Einfügung, sondern eine Parenthese des Berichterstatters selbst. Ebensowenig ist das Wort ויהודה, wie mehrere Kritiker annehmen, ein späterer Zusatz. Ehrlich gesteht das selbst zu. Einmal haben Targum ויהודה und Septuaginta *καὶ Ἰούδα*, dann aber zeigen die Stellen in 1 Sam. 11, 8 (בני ישראל . . . . ואיש יהודה) und 2 Sam. 24, 9 (ישראל . . . . ואיש יהודה), daß tatsächlich das israelitische Volk staatlich und militärisch in בני ישראל und איש יהודה geschieden war. Saul hat eben für ganz Israel und Jehuda geeifert. — Auch der Kommentator Malbim in seinem Kommentar zu Samuel faßt den Tatbestand des an den Gibeoniten begangenen Unrechtes so zusammen שהמית (שאול) קצת מהם ובית שאול ועוזריו גרשום מהסתפח בנחלת ה' וע"י מתו ברעב ועוני וכולל גם בית ישראל שנמשכו עוד עד היום אחר גזרת שאול וביהם עקר החטא אל שאול ששם אותם למשסה ויהי קצף מאת ה' על שלא עמדו הדור הזה בפרץ לאמר לאסורים צאו ולאשר בחשך הגלו:

[3] Nach Bam. rabb. cap. 8 habe David an Gott die Frage gerichtet: Wegen solcher Gerim verfährst du so mit deinem Volke? Darauf habe ihm Gott geantwortet: אם תרחיק את הרחוקים סופך לרחק את הקרובים. Zum Beweise für die Richtig-

So mußten die Gibeoniten gerufen werden, damit sie sagen, wie sie die Sühne sich denken. Die bestehende Gesetzgebung schrieb für einen solchen Fall nichts vor. Der Urheber der Sünde war ein König; er war tot. Mitschuldige waren in gewissem Sinne alle, das ganze Volk, unmittelbar wohl nur das Haus des verstorbenen Königs, das demselben gehorsame Dienste geleistet hatte. Hier blieb nur eine besondere Entscheidung des regierenden Königs über, sobald er wußte, was die von der Vergewaltigung Betroffenen wollen. Seine Fragen an dieselben, an jeden einzelnen von ihnen oder auch an sie insgesamt, waren deshalb erstens: מה אעשה und zweitens: ובמה אכפר. Er wollte also einen solchen Sühneakt, daß der berechtigte Zorn der Gibeoniten schwinden und ihr Mund das schwergeprüfte Land segnen solle. David wollte keine oberflächliche Scheinsühne, sondern eine volle Aussöhnung.[1] Und warum wohl? Nicht abergläubische Angst vor Menschenfluch, sondern heiße Liebe zur Versöhnung der Menschen, glühendes Verlangen nach Auslöschung einer Sündenschmach, die auf dem Volke Gottes lastete, leiteten den König. Er wollte den Zorn Gottes abwenden, die Hungersnot bekämpfen, das Land retten.

Aber was antworteten die Gibeoniten? Anscheinend sehr versöhnlich, sehr hochherzig. Sie sagen: „Ich will nicht Silber noch Gold von Saul und seinem Hause. Wir wollen auch nicht einen Mann in Israel töten." Einer solchen Sprache gegenüber konnte David mit vertrauendem Herzen entgegenkommen. Es war zu erwarten, daß die Gibeoniten eine Änderung ihrer niederen Stellung, die Josua ihnen gegeben hatte, vielleicht gar eine volle Gleichstellung mit den geborenen Israeliten verlangen werden. Da sie aber noch nicht gesagt hatten, was sie wollten, sprach der sichtlich vertrauensvoll und von der Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang erfüllte König das weitgehende und vielumfassende Wort: „Was saget ihr? Ich will es euch erfüllen." Ein Königswort! Und nun sagen die Gibeoniten offen und ganz deutlich, was sie denken und wollen. „(Saul war) der Mann, der uns den Garaus gemacht, der uns stumm gemacht hat. Ausgestoßen sind wir, so daß wir uns nicht in irgend einem Gebiete Israels ständig seßhaft machen können. Mögen uns von seinen Kindern sieben Männer

---

keit dieser Warnung habe ihn Gott daran erinnert, daß Josua zur Zeit den gleichen Gedanken über diese Gerim gehabt habe, aber von Gott daran gemahnt wurde, daß sein eigener Ahn auch ein Ger gewesen sei.

[1] So versteht auch Ehrlich den Sinn des וברכו.

übergeben werden, daß wir sie henken für den Ewigen auf dem Hügel Sauls des Gesalbten des Ewigen."[1]

Diese Forderung mit den frommen Worten der Ehrerbietung gegen den 'ה war für David gewiß eine bittere Enttäuschung. Das war nicht die Sprache der Versöhnlichkeit, Barmherzigkeit, wirklichen Scheu vor dem 'ה, dem Gotte unendlicher Liebe. Diese Worte erinnerten mit ihrer frommen Färbung an jene Überlistung, die die Gibeoniten zu Josuas Zeiten angewendet. Es war nicht die Sprache, wie sie die Nachkommen Jakob-Israels ihren Drängern in den Zeiten ägyptischen Elends, aber auch nicht in den Zeiten des schaurigen Geschickes späterer Verfolgungen christlicher Staaten gegenüber führten, als man bereit war, das Unrecht vergangener Zeiten gut zu machen. Die Israeliten segneten den König Pharao, für die späteren Fürsten und Völker beteten sie. Die Sprache der Gibeoniten war nicht im Sinne des 'ה, auf den sie hinwiesen. Ihr Verlangen hätte abgewiesen werden müssen. Aber — ein Königswort muß gehalten werden, wie einst die Ältesten ihr Wort hielten. Wie aber war es denn möglich das Königswort zu halten? Der Ausführung des Verlangens der Gibeoniten standen doch Anordnungen der Thora entgegen! V. B. M. 24, 16: בנים לא יומתו על אבות. Wie durfte man Kinder wegen des Vaters Schuld töten? War doch die Schuld der Kinder nicht so erwiesen!

Der König sagte dennoch: Ich gewähre es. Diese Zustimmung des Königs ist außerordentlich schwer zu verstehen. Man muß die Frage stellen und zu beantworten suchen: Was bestimmte den König, selbst bei einem solchen thorawidrigen Verlangen, sein Wort zu halten? War es vielleicht eine Genugtuung an dem Untergang des Hauses Saul? Das stellt aber selbst Stade in Abrede.[2] War es Angst vor dem Fluche der Gibeoniten?[3] Ein David, der sich vor dem Fluche des Schimeï nicht fürchtete, sollte sich vor dem Fluche solcher Menschen fürchten? David kannte auch keine Furcht vor geheimen Mächten, nur Furcht vor Gott. Oder war es Furcht vor dem Volke? Das Volk war ja moralisch selbst mitschuldig. Oder waren es, wie Stade meint, „unentwickelte

---

[1] Bam. rabb. cap. 8 gibt als Grund für die Wahl dieses Ortes an: כדי שיראו כל העולם ויתיראו ולא יוסיפו עוד להרע לגרים לכך כתיב לה׳ שהוא צוה להטיב לגרים כדי שידעו אם למלך לא נשא הקב"ה פנים ק"ו להדיוטות:

[2] Stade, Geschichte des Volkes Israel, Berlin 1881, Grote, I. Teil, S. 273—274.

[3] Kittel: Samuel (E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, Halle 1909, S. 378, 451). Bei David hat „die unheimliche Angst vor der Kraft des Fluches, den die Gibeoniten ausgestoßen hatten, gewirkt."

religiöse Vorstellungen", „lediglich Gewissensangst, die David trieb, eine Anschauung, wie sie jeder Zeitgenosse damals hatte, in der man Psalmen unseres Psalters noch nicht gedichtet?" Ja nach den von Stade angenommenen unentwickelten Anschauungen[1] der Völker war die Behandlung von Volksfremden in der Weise wie es Saul getan, gar kein Unrecht! In welchem Volke der damaligen Welt hätte man dem Volksfremden ein Recht gewährt? Wo hätte ein Gott der Völker darüber gezürnt, daß man Fremde mißhandelte? Aber selbst die „entwickelten" Völker, die christlichen mit den Justizmorden der Inquisition, kannten diese nicht die Psalmen? Die Völker mit den Blutopfern der Revolutionsgerichte, der Kreuzzüge und Pogrome? Stades Erklärung erklärt also nichts. Die größeren enzyklopädischen Werke geben eine Aufklärung hierüber auch nicht.[2] Auch die Kommentatoren Saadia und D. Kimchi gehen auf eine solche nicht ein. Nur Malbim in seinen Kommentaren zu Samuel[3] gibt die auf die talmudische Auffassung gestützte Lösung. Darum sei diese selbst angeführt.[4] Sie lautet im Talmud: Es steht doch geschrieben (V. B. M. 24, 16): Es sollen nicht Kinder der Väter wegen getötet werden! R. Chija ben Abba sagt (im II. Jahrhundert), R. Jochanan ben Nafcha (im II. Jahrhundert) habe gesagt: Besser, daß eine Stelle aus der Thora aufgehoben werde, als daß der Name Gottes vor der Öffentlichkeit entweiht werde.[5] Weiter heißt es dann im Talmud nochmals, deutlicher: Es steht doch aber geschrieben (V. B. M. 21): Lasse seinen Leichnam nicht die Nacht über am Holze hängen! (Wie konnte David gestatten, daß die Leichen der sieben Israeliten bis zum Eintritt des Regens hängen blieben?) R. Jochanan sagte im Namen des R. Simon ben Jehozadak: Besser, daß eine Stelle der Thora aufgehoben, aber der Name Gottes in der Öffentlichkeit geheiligt werde. Denn die (an den Gehenkten) Vorübergehenden fragten: Was sind das für Leute? (Man antwortete:) Könige sind es. (Man fragte:) Und was haben sie getan? (Man antwortete:) Sie haben ihre Hände nach niedrigen Fremden (גרים גרורים) ausgestreckt. Da sagten sie: Es gibt kein Volk, das verdient, daß man sich an dasselbe anschließe, wie

[1] Stade a. a. O.

[2] Hamburger, Realencyclopädie, Berlin 1870, I, S. 380, 449; II, S. 440. The Jewish Encyclopedia, V, 660. Ozar Jisraël III, S. 247.

[3] Warschau 1866.

[4] Jebam. b. 79' und Bam. rabb. cap. 8.

[5] מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם השמים בפרהסיא.

dieses. Wenn es schon Königskindern so ergeht, wie erst Privaten (הדיוטות). Wenn schon wegen niedriger Fremder, wie erst wegen Israeliten![1]

Hier zeigen die talmudischen Lehrer über Nationalverbrechen, Chillul haschem und Kiddusch haschem eine Anschauung, wie sie ergreifender, glanzvoller nirgends sonst zu finden ist. Nach ihr ist wohl die Rechtskraft und Unantastbarkeit der Thora Grundgesetz. Aber über dem Buchstaben des Gesetzes steht als ethische Pflicht: Heilige Gott; und das schwerste Vergehen ist „Entweihung Gottes", d. h. die Tat, durch die der Schöpfer der sittlichen Menschenwelt entwürdigt wird. Und eine solche Entwürdigung Gottes ist die Mißhandlung und Gewalttat an Gerim, selbst wenn diese auf niedriger sittlicher Stufe stehen (גרורים). Ist eine solche geschehen und für die Zukunft zu verhüten, dann tritt der Buchstabe der Thora außer Kraft und Außerordentliches muß geschehen.

Wohl mag für unsere Zeit auch diese Erklärung des Verhaltens Davids keine volle Befriedigung geben. Aber die aus ihr sprechende Verurteilung jeder Gewalttat an Nationalfremden hat in ihr einen so gewaltigen Ausdruck gefunden, daß ihr Posaunenruf über alle Erdteile ertönen sollte.[2]

---

[1] Etwas anschaulicher der Midrasch in Bam. rabb. cap. 8. Die Völker der Welt sagten: Die Thorah dieser (Israeliten) ist eitel Trug. Es steht in ihr: Du sollst seine Leiche nicht über Nacht lassen und da, die Leichen hängen sieben Monate. In der Thora steht: Man verurteilt nicht mehrere an einem Tage zum Tode, die da haben sieben verurteilt. In der Thora steht: Kinder sollen nicht der Väter wegen getötet werden, die da sind getötet wegen der Schuld ihrer Väter. Dann fragten sie: Was haben die da verbrochen, daß die Gesetze der Gerechtigkeit verändert wurden? Darauf antworteten die Israeliten (den Völkern der Welt): Die Väter dieser da haben ihre Hand nach niedrigen Fremden ausgestreckt. Darauf fragten jene: Was hatte es mit diesen (Fremden) für ein Bewandtnis? Darauf antworteten sie: Das sind die Gerim (Proselyten), die zu den Zeiten Josuas den Israeliten sich anschlossen. Da fragten sie (die Völker der Welt): Wegen solch niedriger fluchwürdiger Fremden verfährt der Heilige Gott so mit seinem Volke! Da gibt es kein Volk, dem anzuschließen sich empfiehlt, wie dieses. Wenn es schon Königskindern so geht, wie erst Privaten, wenn schon wegen solcher Gerim, die nicht um Gottes willen Israel sich angeschlossen haben, Gott solches Strafgericht übt, wie erst wegen der Gerim, die um Gottes willen solche geworden sind.

[2] Daß diese talmudische Auffassung von dem Rechte der Gerim, das Gott schützt, auch noch bis in unsere Zeit vom jüdischen Geiste hochgehalten wurde, bezeugt die Erklärung des Malbim. Seine Ansicht ist folgende: Die Gibeoniten hatten nicht die Absicht, sich zu rächen, sondere weitere Vergewaltigung zu

Talmud und Midrasch sind hier vortreffliche Lehrmeister, insbesondere der Midrasch. Die Gerim sind das Thema, das er in Bam. rabb. cap. 8 behandelt. Er bringt über sie folgende Sätze:[1]

1. Gott sagt: Mir sind die Namen der Gerim so wert, wie der Opferwein des Altars.

2. Wenn jemand aus Israel einem Ger Eigentum nimmt, ist es ebenso, wie wenn er es einem Israeliten tut.

3. Die Gerim sind ebenso wert wie die Israeliten.

4. Gott liebt die Gerim in hohem Maße.

5. Gott hat besonders eingeschärft: Liebet den Ger.

6. Die Gerim sind von besonderem Werte, denn überall stellt sie die Schrift gleichberechtigt neben die Israeliten.

7. Die Sünden in Israel hält Gott von sich fern; die Gerim, welche um seinetwillen zu ihm kommen, bringt er sich nahe.

8. R. Pinchas sagt: Als die Könige der Welt hörten, daß Gott bestimmt hat, wer einen Ger beraubt, muß ebenso behandelt werden, wie wenn er einen Israeliten beraubt, sagten sie: Wo gibt es einen Gott, wie dieser, der die liebt, welche ihn lieben, und die Fernen, welche um seinetwillen zu ihm kommen, sich so nahe bringt, wie die, welche ihm nahe sind. Da standen sie von ihren Thronen auf und verehrten ihn.

9. Sage nicht, daß alle diese Sätze sich nur auf die Gere zedek beziehen, die nur um Gottes willen (לשם שמים) sich Israel angeschlossen haben. Sie beziehen sich auch auf die, welche es nicht aus diesem Grunde getan haben. Gott läßt auch diesen kein Weh tun.

---

verhindern, damit alle Welt deutlich sehe, daß der heilige Gott Israels die schwer bestraft, welche ihr (der Gibeoniten) Leben bedrohen, daß man bessere, worin man bisher gefehlt habe. Deshalb gab David nach. Und nur er hatte das gesetzliche Recht dazu, da das Verlangen der Gibeoniten wider mehrere Gesetze der Thora war. Des Königs Recht war es, wenn es die Zeitumstände fordern, von denselben abzusehen, um die Gewalt der Frevler zu brechen, die Ordnung der sittlichen Welt herzustellen.

[1] Wie wenig die Gibeoniten bei allem Mitleid, das ihr Schicksal einflößt, wirklich zu den Israeliten paßten, hat David nicht übersehen können. Das von ihm stammende Eheverbot mit den נתינים findet in solchem Verhalten der Gibeoniten seine zutreffende Erklärung. Die drei Eigenschaften, welche er nach Midrasch und Talmud an den Israeliten hochschätzte, waren, daß sie ביישנין, רחמנין und גומלי חסדים, barmherzig, schamhaftig seien und Werke der Nächstenliebe üben

Die Erzählung im 2. Buche Samuel Kap. 21 bietet somit außer interessanten Textschwierigkeiten zu der rabbinischen Auffassung von Ehre oder Schmach einer Nation einen bedeutungsvollen Beitrag. Sie predigt laut, daß die Ehre Gottes fordere, Volksfremde vor jeder Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit zu schützen, selbst wenn ihr ganzes Verhalten den Gefühlen edler Menschlichkeit nicht entspricht.

Die Sünde Mord in Bibel und Midrasch.

Eine Skizze.

Von Dr. J. Ziegler, Karlsbad.

Der Gedanke, daß die Entwicklung, welche die jüdische Religion mit dem babylonischen Exile genommen hat, keineswegs die gradlinige Fortsetzung der Prophetie sei, sondern die der Priestersatzungen, und daß erst Jesus die verschüttete Prophetenlehre aus der Asche herausgeholt und wieder zu Ehren gebracht habe, ist auch heute noch die fixe Idee der protestantischen Theologie. Hie und da ist allerdings schon eine Korrektur wahrzunehmen. Man läßt sich zu dem kleinen Zugeständnis herbei: Der Judaismus habe auch auf seiner falschen Bahn die Prophetie nicht gänzlich beiseite schieben können und manch ein tieferes Gemüt, gleich Hillel, habe ahnend die Bruderhand einem Amos und Jesaja gereicht. Das wären aber Ausnahmen gewesen. In toto bedeute der Talmudismus ausschließlich die Entwicklung des Gesetzes, des Formalismus.

Von jüdischer Seite wird diese These selbstverständlich ununterbrochen angefochten und als tendenziös, unwahr und unwissenschaftlich eifrigst bekämpft. An dieser Stelle ist wohl überflüssig die Männer zu nennen, die in hervorragender Weise der Rettung des Judentums ihre Arbeit gewidmet haben. Mit dem Erfolge dürfen wir nicht unzufrieden sein. Wer die Bedeutung dieser ganzen Frage speziell für den Protestantismus wohl zu ermessen versteht, wird es begreifen, daß die besten Werke unserseits in die mit so kluger Strategie aufgerichtete Mauer vorerst nur eine kleine Bresche zu schlagen imstande waren. Einen Irrtum ehrlich bekennen, fällt selbst einer Minderheit schwer, geschweige einer Mehrheit, zumal einer Mehrheit von Theologen, insbesondere christlicher Theologen gegenüber jüdischen. Was wir verlangen, ist doch das Zugeständnis, daß das

Urchristentum dem Heidentum zweifellos vieles, dem Judentum aber im Wesen an religiös-sittlichen Ideen nichts hat bieten und bringen können, was es nicht schon aus eigenem in gleicher Vollendung besessen hätte; daß dagegen die alte jüdische Literatur eine Fülle von religiös-ethischen Gedanken und Forderungen lehre, die wir im Neuen Testament vergeblich suchen. Dies Zugeständnis erlangen ist von so großer prinzipieller Bedeutung, daß wir es nicht übel nehmen sollten, wenn es uns bisher vorenthalten worden ist. Es durchsetzen, zum Gemeingut machen in christlichen wie jüdischen Kreisen, wird es noch vieler emsiger, selbstloser Arbeiten bedürfen. Eine der wichtigsten würde in dem mit strengster Wissenschaftlichkeit geführten Nachweis bestehen, daß der Talmudismus unseren religiös-sittlichen Horizont nicht nur um bedeutsame neue Erkenntnisse bereichert, sondern auch jede religiös-ethische Idee der Prophetie sorgfältigst erhalten und vertieft hat.

Aus der Fülle des großen Materials, das ich ziemlich vollständig aufgesammelt habe, will ich einen, der Aktualität heute sicherlich nicht ganz entbehrenden Gedanken herausgreifen, um in hier gebotener Kürze an ihm zu zeigen, wie der Talmudismus keineswegs einen Stillstand hineingetragen hat in die religiös-sittliche Entwicklung der Prophetie, sondern sie in lebendigem, kräftigem Fluß erhalten hat.

Wie behandelt der Midrasch — Midrasch hier im alten, alles zusammenfassenden Sinne gebraucht — die biblische Sünde Mord?

I.

Der religiös-ethische Ursprung des Mordverbotes der Bibel liegt nicht in der Blutrache. Zwar schreit ungeahndeter Mord zu Gott (Gen. 4, 10; Ez. 24, 7 f.; Jes. 26, 21; Hiob 16, 18), wie ja auch jede andere Schuld, die ungeahndet bleibt, zu Gott schreit (Gen. 18, 20 f.; 19, 13; Ex. 3, 9; 22, 22, 26; Ps. 9, 13; 34, 7, 18; 77, 2), und hat die Gerechtigkeit zur Grundlage. Darum tritt Gott selbst als Rächer auf für seine Kinder und im eigenen Volke für seine engeren Kinder, die Propheten und Frommen (II. Reg. 9, 7; Ps. 79, 10). Der Rachegedanke der israelitischen Gottesidee hat nicht in der Gottesidee an sich, sondern im Kindsverhältnis Israels zu Gott seinen Ursprung. — Auch der Schutz vor unverdienter Blutrache geht auf das Streben nach Gerechtigkeit zurück. Trotz alledem hätte sich auf Basis der Blutrache das Verbot des

Mordes niemals zu einer religiös-sittlichen Idee ersten Grades entwickelt.

Zur sittlichen Idee wurde das Verbot erst durch die Beziehung des Blutes zur Gottheit. Im Blute liegt das Leben, liegt die Seele des Menschen, der im Ebenbilde Gottes geschaffen wurde. Wer daher das Leben eines Menschen vernichtet, vergreift sich zugleich an Gott. Gott ist aber das Gute, das Prinzip, die Idee der Sittlichkeit: eine Sünde gegen Gott ist eine Sünde gegen die Sittlichkeit. Einen Menschen des Lebens berauben, ist daher eine Sünde gegen die Sittlichkeit, weil es eine Sünde gegen Gott ist. So wurde das Verbot des Mordes schon in der Bibel zur höchsten sittlichen Idee.

Es ist selbstverständlich, daß die Identifizierung des Blutes mit der Gottheit erst dann zu einer sittlichen Idee wurde, als die Sittlichkeit nicht nur eine Forderung Gottes — das war sie wohl in urältesten Zeiten schon, und nicht nur bei den Israeliten — sondern das innerste Wesen Gottes wurde. Vor dieser Identifizierung unterschied sich die Auffassung über das Blut bei den alten Israeliten nur wenig von der der anderen Völker des Altertums. Ebenso selbstverständlich ist, daß das sittliche Postulat des Mordverbotes, wie es in seiner Reinheit und vollsten Unabhängigkeit von jedem Atavismus Moses den Israeliten mit dem Worte לא תרצח gegeben hat, uns nicht darauf schließen lassen darf, daß das Verbot schon damals auch vom Volksgewissen in seiner vollen sittlichen Größe erfaßt wurde. Religiöse Uranschauungen sind unausrottbar und pflanzen sich an der Unterschwelle des Volksbewußtseins von Geschlecht zu Geschlecht fort, nicht nur in den Ausdrücken, die aus den Urzeiten sich erhalten und die alten Erinnerungen nie vollständig schwinden lassen, sondern auch im Volksgefühle. Ein Stück Blutrachedurst und ein gut Teil des Urhorrors vor Blutvergießen lebt auch heute noch in jedem Menschen. Erst nach und nach haben im alten Israel Priester, Weise, Erzähler, Dichter und Propheten das Volk erzogen, im Mordverbote eine hohe sittliche Idee zu verehren und zu heiligen, ohne daß jemals die atavistischen Reste des Verbotes gänzlich geschwunden wären. So wird z. B. der Brudermord Kains vom Erzähler in rein atavistischer Form geschildert, dagegen steht die Josefserzählung in diesem Punkte schon auf hoher sittlicher Stufe. Mit den Worten: לא נכנו נפש (Gen 37. 21), אל תשפכו דם, ויד אל תשלחו בו (V. 22) wird der Mord als solcher verurteilt, und mit Judas Worten: וידנו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא wird

dem Volksgefühl Rechnung getragen, das den Mord an Verwandten als eine noch größere sittliche Versündigung ansieht als den an einem Fremden verübten Mord.

Aber auch beim Morde an einem Fremden kennt die Bibel schon jene Unterschiede, die auch uns geläufig sind. מזיד und שוגג, die in der talmudischen Literatur eine so eingehende Behandlung erfahren, werden schon in der Bibel scharf auseinandergehalten und der Mord בערמה ganz anders beurteilt als der, dessen Beweggrund Gewalttätigkeit ist (Num. Kap. 35; Ex. 21, 12ff.). Noch schärfer beurteilt die Bibel einen Mord, der חנם — wohl identisch mit מה בצע (Gen. 37, 26) — verübt wird (I. Sam. 25, 31) und am allerschärfsten brandmarkt sie den, der דם נקי vergießt. Während aber der Ausdruck חנם beim Morde in der Bibel selten vorkommt, (I. Sam. 25, 31; I. Kön. 2, 31; mit נקי zusammen I. Sam. 19, 5; Prov. 1, 11) wird von דם נקי in der Bibel um so häufiger gesprochen. Im Pentateuch jedoch ausschließlich im Deut. 19, 10, 13; 21, 8 f.; 27, 25. Und wenn wir beachten, daß die judäischen Könige Manasse und Jojakim angeklagt werden, דם נקי vergossen zu haben (II. Reg. 21, 16; 24, 4), daß ferner Jeremia an allen Stellen, wo er von der Sünde des Mordes spricht, ebenfalls den Ausdruck דם נקי gebraucht (2, 34; 7, 6; 19, 4; 22, 3, 17; 26, 15), werden wir mindestens historisch manche Schlüsse aus diesem Dreiklang ziehen dürfen. Ob die Ausdrücke חנם und נקי beim Morde eine ethische Entwicklungsphase bedeuten, ist allerdings fraglich; jedenfalls hält es die Erzählung in I. Sam. 25, 31 für eine besondere göttliche Gnade, wenn jemand verhindert wird לשפך דם חנם. Dem Weheruf über den Mord an einem נקי kommt dann gleich die Klage über die Ermordung eines איש צדיק (Ex. 23, 7; II. Sam. 4, 11; I. Reg. 2, 32; siehe auch Threni 4, 13).

Der Prophet Ezechiel ist nicht nur für die religiös-gesetzliche Ausgestaltung des Judentums von einschneidendster Bedeutung, sondern auch für den Ausbau der religiös-sittlichen Ideen. Wir werden bezüglich des Mordverbotes Gelegenheit haben, später nochmals darauf zurückzukommen. Hier sei nur bemerkt, daß Ezechiel, der jüngere Zeitgenosse des Jeremia, der Mann, dem zweifellos die Regierungsweise des Manasse und des Jojakim lebendig vor Augen stand, in seinem Buche nicht ein einziges Mal von דם נקי spricht. So oft er der Sünde Mord Erwähnung tut, geschieht es mit dem Ausdruck שפך דם. Ist das Zufall oder ostentative Opposition? Will Ezechiel die Entschuldigung des Mordes, die aus der Betonung des נקי eventuell deduziert hätte werden können, kurzerhand beseitigen? Will er die Gemeinde lehren, daß morden verboten sei, ohne

Rücksicht auf נקי oder nicht נקי? Irgend eine Absicht liegt sicherlich bei diesem so ostentativen Vermeiden des Wortes נקי vor, zumal die spätere Prophetie anstandslos wieder von der Sünde des Mordes Unschuldiger spricht (Jes. 59, 7; Joel 4, 19; siehe auch Prov. 6, 17). Bewegt sich diese Absicht Ezechiels in der von uns angedeuteten Richtung, dann involviert sie eine Vertiefung der sittlichen Idee im Mordverbote.[1] Eine weitere Vertiefung wäre auch darin zu finden, daß Ezechiel die Sünde Mord schon bildlich[2] gebraucht, um seinen Lesern den Schrecken schwerer Versündigung im allgemeinen vor Augen zu führen. Prüfen wir nämlich Stellen, wie 3, 18, 20; 7, 23; 9, 9; 33, 8, so sehen wir, daß an diesen Stellen das Wort דם einfach „Sünde", „Schuld" heißt, und Ezechiel mit diesem Worte das sittliche Vergehen an sich drastisch und sinnfällig ausdrücken will, wodurch dann wieder der Mord als höchste sittliche Verfehlung gekennzeichnet wird. Ezechiels Neuerung wird auch von den Psalmen festgehalten, wo איש דמים nicht mehr einen Mörder bezeichnet, sondern einfach den Sünder, den grausamen, harten Menschen, wie ja auch wir für einen solchen das Wort Blutmensch kennen (5, 7; 9, 13; 26, 9; 51, 16; 55, 24 u. a., siehe auch Sprüche 1, 11, 16, 18; 29, 10).

So offenbart sich uns in der Bibel auch im Mordverbote die große sittliche Entfaltung des israelitischen Volkes. Unermüdlich sehen wir Priester, Propheten, Erzähler und Weise am Werke, dieses Verbot zu einer der höchsten sittlichen Ideen auszugestalten: „Entweihet nicht das Land, in dem ihr lebet, denn das Blut entweiht den Boden. Für den Boden gibt es für das auf ihm vergossene Blut keine andere Sühne, als das Blut dessen, der es vergossen hat" (Num. 35, 33).

* * *

Einen ganz anderen Standpunkt nimmt die Bibel bekanntlich ein, wo es sich um den Mord im Kriege handelt. Ist doch die Bibel bei aller Hochschätzung und Würdigung des Friedens und seiner Segnungen eines der gewaltigsten Kriegsbücher aller

[1] Es ist allerdings auch möglich, daß wir es in שפך דם nur mit einem Sprachgebrauch der Priestersatzungen zu tun haben, während der Ausdruck דם נקי mehr der erzählenden und prophetischen Literatur angehört. Ezechiel lehnt sich auch sprachlich an die priesterliche Gesetzgebung an, in der שפך דם gebräuchlich war (Lev. 17, 4, 13; Deut. 21, 7).

[2] Bildlich gebraucht ist auch schon וכסינו את דמו in Gen. 37. 28, das mit Raschi zur Stelle nichts anderes bedeutet als ונעלים את מיתתו; auch Hiob 16, 18 ארץ אל תכסי דמי: „möge ich keine Grabstätte finden."

Zeiten. Selbst ein Jesaja, der uns die Idee vom Friedensmessias geschenkt hat, schwelgt in Verzückung, wenn er Gott die Feinde züchtigen, Israel Sieg um Sieg verleihen sieht. — Auch Palastrevolutionen betrachtet die Bibel als Kriegserscheinungen: die Königsmorde werden von den Chronikschreibern zumeist ohne jede weitere Bemerkung registriert. Hingegen wird die Ermordung einzelner Personen aus politischen Gründen perhorresziert. Der Erzähler läßt dafür den König David den klassischen Ausspruch prägen: וישם דמי מלחמה בשלום (I. Reg. 2, 5). Mit noch größerer Schärfe als der politische Mord an Einzelnen wird die Hinrichtung Unschuldiger von seiten der Könige oder ihrer Feldherren gegeißelt und als schwere Sünde geahndet. So die von Saul anbefohlene Hinrichtung des Priesters Achimelech und seiner Familie zu Nob (I. Sam. 22), der Tod Urijjas auf listiges Anstiften Davids (II. Sam. 11 und 12), die Ermordung Naboths von Jesreel auf Befehl Achabs (I. Reg. 21). Ebenso wird die Ausrottung ganzer Familien wegen des Vergehens eines Einzelnen scharf getadelt. Ihren Widerhall findet diese einmütige Verurteilung solcher Hinrichtungen in dem Satze des Deuteronomium: ... לא יומתו אבות על בנים (24, 16). Wir haben hier das bis auf den heutigen Tag vergebliche Streben vor uns, die soziale Moral der politischen aufzupfropfen, oder, richtiger gesagt, die soziale Moral an Stelle der politischen Unmoral zu setzen.

II.

Hat der Talmudismus zur Vertiefung der sittlichen Idee des Mordverbotes beigetragen, und wie hat er es getan? Wir müssen da auf die Methode der Bibel zurückgreifen in der Behandlung der sittlichen Ideale, um die des Midrasch richtig einzuschätzen. Die Bibel arbeitet, wie wir wissen, weder mit abstrakten Begriffen noch mit Philosophemen. Ihre Domäne ist die Praxis, das Leben, die Erfahrung. Das a priori ist ihr unbekannt, ihre Werkstätte ist das a posteriori. Sie vertieft ihre religiös-sittlichen Ideen nicht durch Abhandlungen, die sie zu bestimmten Schlüssen kommen lassen, sie zieht ihre Konklusionen aus den Tatsachen des Rechts- und Wirtschaftslebens. Mit einem Wort: sie theoretisiert nicht, sie doziert nicht, sondern sie stellt kurz und bündig Normen und Satzungen auf und überläßt es den späteren Geschlechtern, aus ihren Gesetzen den in ihnen liegenden sittlichen Fortschritt zu deduzieren.

Der Midrasch ist auch hierin der direkte Fortsetzer der biblischen Methode. Auch er kennt nur die Praxis, das Leben,

auch er stellt nur die Meilensteine auf, die den Weg bezeichnen sollen, den Generation auf Generation wandelt und überläßt es der Muße sinnender Geschlechter, die Gedankenpfade rückwärts zu verfolgen, die von der letzten Etappe zum Ausgangspunkte führen. So bietet uns auch der Talmud in seinen religiös-sittlichen Teilen keine Abhandlungen, sondern Lehren, Satzungen, aus dem Leben geholt und für das Leben bestimmt.

Dazu kommt noch, daß der Midrasch als die Erläuterung der Bibel, des Gotteswortes ein „warum" ebensowenig kennt als die Bibel selbst, das Wort Gottes. Philosophische Abhandlungen gehen aber von dem „warum" aus, ihre Quelle ist der Zweifel. Da dem Midrasch das „warum" fehlt, hat er auch keinen Grund, eine religiös-sittliche Lehre bis in ihre innerste Tiefe aufzuwühlen, sie von allen Seiten zu beleuchten. Seine Aufgabe war, Herz und Sinn des Volkes für das Gebot zu erwärmen, für das Verbot zu stählen.

Das gilt auch für das Verbot des Mordes. Der Zweck war, es dem Volke Fleisch und Blut werden zu lassen. Das geschah nicht durch gelehrte Abhandlungen, sondern so, daß man einerseits mit allen den Weisen zu Gebote stehenden Mitteln den Horror vor dieser Sünde im Volksgewissen zu stärken suchte, anderseits den Zaun des Verbotes immer weiter steckte, d. h. alles, was geeignet war, den Respekt vor dem Verbote zu lockern, in den Kreis des Verbotes mit hineinbezog.

So war denn das erste Bemühen der Lehrer dahin gerichtet, die Sünde Mord immer von neuem zu einem der schwersten sittlichen Vergehen zu stempeln. Sie wurde unter dem Einfluß von Ezechiel 16, 22 und 23 der Sünde עבודה זרה und גילוי עריות gleichgestellt. ע״ז, ג״ע ושפיכות דמים sind nach der einmütigen Lehre aller Weisen die Kardinalsünden, die, verübt, die Lossagung vom Judentum bedeuten. Unermüdlich sind die Weisen in der Belehrung des Volkes, der Mord sei die sündhafteste aller Sünden.

אם עבר על מצוה קלה סופו לעבור על מצוה חמורה. עבר על ואהבת לרעך כמוך סופו לעבור על לא תשנא ועל לא תקום ועל לא תטור וסופו לעבור על וחי אחיך עמך עד שבא לשפיכות דמים (Sifre, ed. Friedmann zu Deut. 19, 14 und zu Deut. 22, 13 f.).

כיצד מאיימין את העדים על עדי נפשות . . . הוו יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות. דיני ממונות אדם נותן ממון ומתכפר לו, דיני נפשות דמו ודם זרעיותיו תלוין בו עד סוף העולם שכן מצינו בקין שהרג את אחיו שנאמר דמי אחיך צועקים אינו אומר דם אחיך אלא דמי אחיך: דמו ודם זרעיותיו (Mischna Sanh. IV, 5).

ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי . . . ואיה השה לעולה? בא סמאל וא״ל: סבא, הובדת לבך! בן שנתן לך למאה שנה את הולך לשוחטו! א״ל: על מנת כן! ואם מנסה לך

יותר מבן תוכל לעמוד? הנסה דבר אליך תלאה? (Hiob 4, 2). א"ל: ויותר על כרון! א"ל למחר יאמר לך: שופך דם אתה ששפכת דמו. א"ל: על מנת כן! (Jalk. Gen. zur Stelle).

In der Begründung der Sünde bleibt der Midrasch natürlich ganz auf dem Boden der Bibel: כל מי שהוא שופך דמים מעלים עליו כאלו הוא ממעט את הדמות. Diesem Ausspruch Rabbi Akibas blieben alle Zeiten treu (Tos. Jebam. 8; Gen. r. XXXIV, 4; Pes. r. 107[b]; siehe auch Ex. r. XXX, 16).

Aus diesem Grunde galt das Verbot des Mordes als ein natürliches Vernunftverbot, das, stünde es nicht in der Bibel, unbedingt geschrieben hätte werden müssen. את משפטי תעשו ואת חקותי תשמרו (Lev. 18, 4) אלה הדברים הכתובים בתורה שאלו לא נכתבו בדין היא לכתבן כגון הגזלות והעריות וע"א וקללת השם ושפיכות דמים שאלו לא נכתבו בדין היה לכתבן (Sifra zur Stelle; siehe auch Joma 67[b] und andere Stellen).

Wer daher gegen dieses Verbot sündigt, wird in dieser und in der kommenden Welt bestraft: על אלו דברים נפרעין מן האדם בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב: על ע"ז ועל ג"ע ועל שפיכות דמים (Tos. Pea I, 2; Jer. Pea 15[d]; Aboth di R. Nathan I, cap. 40).

Für Blutvergießen gibt es überhaupt keine Verzeihung: על ששה דברים נצטוה אדם הראשון . . . . ועל כלן יש סליחה חוץ משפ׳ דמים (Deut. r. II, 25). Und da macht es keinen Unterschied, ob einer der direkte Mörder ist oder Mörder gedungen hat: האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש הוא חייב ושולחו פטור שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא שולחיו חייב (Kidd. 43[a]).

Selbstverständlich ist auf Grund der Bibel auch im Talmud die Unterscheidung zwischen beabsichtigtem und unbeabsichtigtem Morde, מזיד und שוגג, beibehalten. Ebenso wird mit Ezechiel Kap. 3 und 33 — in dem wohl auch eine alte Sitte sanktioniert wird — an der התראה festgehalten.

Um nun dieser schweren Sünde so weit als möglich aus dem Wege zu gehen, war jeder, auch der geringste Nutzen von einer Sache untersagt, die irgendwie mit einem Morde zusammenhing. וכי יגח שור את איש או את אשה ומת סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו (Ex. 21, 28). ולא יאכל את בשרו. אין לי אלא איסור אכילה, מנין שהוא אסור בהנאה? אמרת קל וחומר: ומה עם עגלה ערופה שהיא מכפרת על ש"ד הרי היא אסורה בהנאה, שור הנסקל שהוא שופך דמים דין שיהא אסור בהנאה. Ein anderer ק"ו lautet wieder: ומה אם עגלה ערופה שאינה מטמאה את הארץ ולא מסלקת את השכינה הרי היא אסורה בהנאה, שור הנסקל שהוא מטמא את הארץ ומסלקת את השכינה דין הוא שיהא אסור בהנאה. Einen dritten ק"ו wendete Rabbi an: ומה אם פרים הנשרפים שאין באין אלא לכפרה לעולם אסורין בהנאה, שור הנסקל שאינו בא לכפר לעולם דין הוא שיהא אסור בהנאה (Mechiltha zur Stelle).

Nicht einmal zu Heilzwecken soll man etwas benützen, das mit Mord in Verbindung ist. Das wurde zu einem weittragenden Grundsatz erhoben, der in seiner epigrammatischen Kürze der

Judenheit aller Zeiten tief im Gedächtnis geblieben ist: בכל מתרפאין הו״ן מע״א וג״ע ושפיכות דמים (Pes. 25[b]; Jer. Sabb. 14[d] und viele andere Stellen). Abgeleitet wird dieser Grundsatz von Gen. 9, 6: שאם יאמרו לו לאדם בא והרוג את הנפש ואתה מתרפא אל ישמע להן שכן כתוב: שופך דם האדם באדם דמו ישפך היאך יכול החולה להתרפאות משפ״ד (Ex. r. XVI, 2),

Selbst wo es gilt, jemanden aus Lebensgefahr zu befreien, ist es nicht gestattet, wenn es nur mittels der Sünde von ש״ד geschehen könnte (das trifft natürlich nicht die Notwehr): אין לך שעומד בפני פיקוח נפש אלא שלשה דברים: ע״ז, ג״ע ושפי׳ דמים (Tos. Sabb. XV, 17; Joma 82[a]; Keth. 19[b]).

So erleide der Mensch lieber selbst den Tod, ehe er einen umbringe. Das war einer der wichtigsten in Lydda verkündeten Lehrsätze: כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג חוץ מע״א וג״ע וש״ד (Sanh. 61[b]; Joma 82[a]; Jer. Sanh. 21[b]; Schebiith 35[a]).

So hüte sich denn jeder vor allem, was ihn verführen und verleiten könnte, diese Sünde zu begehen. Insbesondere halte sich der Mensch vom Weingenuß zurück, denn im Rausche begeht man leicht dies Verbrechen: מתוך היין אמרו אלה אלהיך ישראל . . . שגורם לארבעה דברים: ע״ז, ג״ע, ש״ד ולשון הרע (Tanch. B. Lev. 13[a]). Man hüte sich auch vor Leichtsinn, denn leichter Sinn führt zu allem Bösen. Wer leichten Sinnes z. B. gelobt und sein Gelübde bricht, wird auch leichten Sinnes die ärgsten Sünden begehen, zu denen auch der Mord gehört. כל מי שנודר ומשהה את נדרו סוף שבא לידי ע״ז, וג״ע וש״ד . . . ממי אתה למד כלהון? מיעקב. על ידי שנדר ושהה את נדרו בא לידי כולן (Lev. r. XXXVII; Koh. r. zu 5, 4; vgl. Gen. r. LXX, 4).

* * *

Ein zweites Mittel der Weisen, die Schwere der Sünde Mord dem Volk recht tief einzuprägen, war, Vergehungen, die vom Volksbewußtsein besonders stark empfunden wurden, mit dieser Sünde zu vergleichen, auf gleichen Rang oder sogar noch höher zu stellen. Man erreichte damit ein doppeltes: das Vergehen, das verglichen wurde, kam zu schärferer Verwarnung und das Verbrechen des Mordes wurde abermals in seiner ganzen Schwere vorgeführt. Schon im Deut. 22, 26 wird der Mord zu einem solchen Vergleiche herangezogen. Im Midrasch werden zumeist jene religiös-sittlichen Vergehungen mit dem Morde verglichen, die Ezechiel in Kap. 18 in eine Reihe mit ihm stellt; insbesondere wird גזל und רבית da herangezogen. Aber auch Beschämung, Verleumdung, Gehässigkeit werden dem Morde gleichgestellt, Entweihung des göttlichen Namens, Mißachtung der Thora sogar noch höher.

הוקשו מלוי רבית לשופכי דמים: מה שופכי דמים לא ניתנו לחשבון אף מלוי רבית לא ניתנו לחשבון (B. Mez. 61b).

משל לבני אדם שהיו בהן עובדי ע״ז ומג״ע וש״ד וגזל שקול כנגד הכל (Lev. r. XXXIII, 3; vgl. Koh. r. zu 1, 13; 3, 10).

כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים (B. Mez. 58b).

כל המספר לשון הרע מגדיל עוונות כנגד שלש עבירות: ע״ז, ג״ע ושפיכות דמים (Arachin 15b).

על אלו דברים נפרעין מן האדם בעוה״ז והקרן קימת לו לעוה״ב: על ע״ז ועל ג״ע ועל ש״ד. ועל לשון הרע כנגד כלן (Tos. Pea I, 2; Aboth di R. Nathan I, 60b; siehe auch Tanch. zu Lev. 14, 2 und andere Stellen).

שקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות: ע״ז, ג״ע וש״ד (Joma 9b).

וויתר הקב״ה בשעת הסכנה על ע״ז וג״ע וש״ד ולא ויתר על חילול השם (Schoch. t. zu Ps. 27, 4).

ויתר הקב״ה לישראל על ע״ז ועל ג״ע ועל ש״ד ועל מאסם בתורה לא ויתר (Jer. Chagiga 76c; Echa r. Peth. 2; Esth. r. zu 3, 8; Pes. K. 121a). Bezüglich der Einhaltung der Weisungen der Gelehrten siehe das gleiche Urteil Jer. Nasir 56a in den Worten des R. Elieser und R. Josua, die sie an R. Akiba gerichtet haben sollen: על כל פסיעה ופסיעה שהיית פוסע מעלין עליך כאילו שפכת דמים:

Das Verbot, Theater und Ringplätze zu besuchen, hofften die Lehrer auch nicht besser einschärfen zu können als mit den Worten: היושב באיצטדין הרי זה שופך דמים (Jer. Ab. Zar. 40a; vgl. Tertullian „Über die Schauspiele").

Welch ein großes Gewicht die Weisen auf die Übung der Wohltätigkeit legten, zeigt folgender Satz: כל תענית שמלינין בו את הצדקה כאילו שופך דמים (Sanh. 35a). Dagegen aber auch: כל מי שהוא צריך ליטול ואינו נוטל הרי זה שופך דמים ואסור להתרחם עליו על נפשיה לא חיים על חורנין לא כל שכן (Jer. Pea 21b).

Selbst gesellschaftliche und Anstandsregeln trachtete man auf die Weise einzuprägen, daß man ihre Übertretung hyperbolisch mit ש״ד verglich: כל שאינו מְלַוֶּה ומתלוה כאילו שופך דמים (Sota 46b).

כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו סוף הוא בא לידי שלש עבירות: ג״ע וש״ד וח׳ שבת (Gittin 6b).

Daß derjenige, der absichtlich für die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes nicht sorgt, ein Blutvergießer genannt wird, liegt nach biblischer und späterer Auffassung auf der Hand. כל יהודי שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים (Jebam. 63b).

Alle diese Aussprüche haben, wie schon gesagt, den Zweck, die Lehren, um die es sich handelte, vom Volke hoch einschätzen zu lassen. Ihr Erfolg ist aber zugleich, daß die Scheu vor dem Morde im Volksbewußtsein und im Volksgefühle immer tiefere und festere Wurzel schlug.

* * *

X

Die Frage, warum Israel ins Exil mußte, warum es so viel zu leiden hatte, politisch geknechtet und erdrückt wurde, kam seit 586 v. Chr. in den Herzen und auf den Lippen der Frommen Israels nicht zum Stillstand. Und mit einem beispiellosen Ernst und Heroismus suchte man nicht außerhalb der eigenen Grenzen die Ursache des Verfalls, sondern in sich selbst. Der Niedergang ward als göttliche Züchtigung angesehen für die Sünden und Vergehen Israels gegen Gott. Die eigene Schuld hat uns erniedrigt, wie die Prophetie es vorausgesagt hat. Und die eigene Sühne, die Besserung, soll uns wieder aus dem Staube erheben, wie auch das die Propheten vorausverkündet haben. Man wühlte nicht in den eigenen Sünden, um sich zu zerfleischen, um zu verzweifeln, sondern um aus innen heraus den religiös-sittlichen Stand zu veredeln und die Restitution durch göttliche Huld zu verdienen. So wird es uns nicht befremden, daß bei der Frage: warum die göttliche Strafe, das שפיכות דמים in erster Reihe mit in Betracht kam.

שפיכות דמים מטמא את הארץ ומסלקת את השכינה ומפני ש״ד חרב ב״ה (Sifra zu Lev. 16, 26; Sifre zu Num. 35, 33; vgl. Tos. Jom ha-kipp. I, 2; Schebuoth I, 4; Babli Sabb. 33ª; Joma 85ª und andere Stellen).

בנין הראשון מפני מה חרבה מפני ע״ז וג״ע וש״ד שהיה בתוכה (Tos. Men. XIII, 22; B. Joma 9ᵇ).

גלות בא לעולם על עובדי ע״ז ועל ג״ע ועל ש״ד (Ab. V, 10; vgl. Num. r. VII, 10; Taan. 69ª; Echa r. Peth. 23 und andere Stellen).

על עשרה דברים נגעים באים: על ע״ז ג״ע ועל ש״ד (Lev. r. XVII, 3 und andere Stellen).

אמר ר׳ יהודה הלוי ב״ר שלום: על י״א דברים הצרעת באה: על קללת השם ועל ג״ע ועל ש״ד (Num. r. VII, 5 und andere Stellen).

Schon dem König David wird diese Erkenntnis zugeschrieben: אמר דוד: בעון ארבעה דברים הגשמים נעצרין: בעון עובדי ע״ז ומג״ע ושופכי דמים (Jer. Kidd. 65ᶜ; Taan. 66ᶜ; Sanh. 23ᵈ; Num. r. VIII, 4).

Bei der Verschwörung Absaloms gegen seinen Vater David waren es besonders Doeg und Achitofel, die die Sünde der Verschwörung noch verschärften. Wodurch? זה התיר ג״ע וש״ד וזה התיר ג״ע וש״ד (Gen. r. XXXVIII, 1).

Und die Sünde beim ענל bestand nur in der ע״ז? Nein! לך רד כי שחת עמך. אין שחת אלא שחבלו מעשיהם . . . . ולא ע״ז עשו בלבד אלה ג״ע וש״ד (Ex. r. XLII, 1; Tanchuma zur Stelle).

Wie sollte es denn anders sein? Muß denn nicht Gott Israel wegen dieser Sünde strafen? Hat doch Gott Israel nur unter der Bedingung aus Ägypten erlöst, daß es nicht Blut vergieße. על מנת כן פדיתנו שלא יהיו בנו שופכי דמים (Sifre zu Deut. 21, 8).

* * *

Den Sünden der Väter wurde je später je mehr die Frömmigkeit der Urväter gegenübergestellt. Abraham, Isaak und Jakob, denen man mit besonderer Vorliebe Josef angereiht hatte, Sara, Rebekka, Rachel und Lea, Jochebed und Mirjam als Urmütter und Heldenfrauen Israels wurden zu Vorbildern der Gottesfurcht, denen nachzueifern Männer und Frauen ihr heißestes Bemühen daransetzen sollten. Man trachtete daher jeden, auch den kleinsten Schatten zu beseitigen, der das herrliche Bild der Urväter und Urmütter verdunkeln hätte können; jede Tat, die zum Tadel, zum Nachteil diesen Männern und Frauen hätte ausgelegt werden können, wurde so gedeutet, daß sie als eine segensvolle und berechtigte gepriesen und gerühmt werden sollte. Saras Vorgehen gegen Ismael schien wohl manchem hart und grausam. Man fühlte sich verpflichtet, diese Tat der Urmutter zu begründen. ר׳ ישמעאל אומר אין מצחק אלא שופך דם . . . מלמד שהיתה שרה רואה את ישמעאל נוטל חצים וזורק ומתכון להרוג את יצחק . . . . אומרת חס ושלום לא היתה בביתו של צדיק כן (Tos. Sota VI, 6).

Esau besonders wurde zum Prototyp der Mörder. Die Midraschlehrer können sich nicht genug tun in der Schilderung dieses Mannes, der der Ahne aller Sünder war. עשו טינף עצמו בעריות ובש״ד ויוסף גדר עצמו מן העבירה ומן ש״ד (Tanch. zu Deut. 25, 18; Pes. r. 49b).

כל עבירות שהקב״ה שונא כולן היו בעשו עינים רמות לשון שקר ידים שופכות דם נקי (Tanch. Gen. zu 25, 28; ähnlich Tanch. ed. Buber Gen. 63b und andere Stellen).

א״ר יוחנן: חמש עבירות עבר אותו רשע באותו היום: בא על נערה מאורסה והרג את הנפש (B. Bathra 16b; Ex. r. I, 1 und andere Stellen).

Abraham hatte nur ein Alter von 175 Jahren erreicht, Isaak dagegen wurde 180 Jahre alt. Warum wurde Abraham um fünf Jahre seines Lebens gebracht? Kein anderer trug die Schuld als Esau. אתה מוצא אברהם היה קע״ה שנה ויצחק ק״פ! אלא אותן ה׳ שנים שמנע הקב״ה מחייו מפני שעבר עשו שתי עבירות: שבא על נערה מאורסה . . . שהרג את הנפש . . . . אמר הקב״ה כך הבטחתי את אברהם ואמרתי לו ואתה תבא אל אבותיך בשלום זו היא שיבה טובה והוא רואה לבן בנו עובד ע״ז ומנ״ע וש״ד, מוטב לו שיפטר בשלום (Gen. r. LXIII, 12; siehe auch Pes. K. 22b; Pes. r. 47b; Tanch. zu Deut. 25, 27 und andere Stellen).

Warum mußte Jakob auch die Lea heiraten? לאה לא היתה ראויה להנשא אלא לעשו ורחל ליעקב, והיתה לאה יושבת בפרשת דרכים שואלת על עשו מה מעשיו. והיו אומרים לה: איש רע שופך דמים . . . . כיון שהיתה שומעת כן היתה בוכה ואומרת: אני ורחל אחותי מבטן אחד יצאנו רחל תנשא ליעקב הצדיק ואני לעשו הרשע!? (Tanch. zu Gen. 29, 31).

Sollte aber gefragt werden, zu Esaus Zeiten waren ja die zehn Gebote mit dem Verbote לא תרצח noch nicht gegeben, so wurde geantwortet, daß das Mordverbot zu jenen Satzungen

gehörte, die schon den Söhnen Noachs angeordnet wurden. Ja noch mehr. Schon die Sintflut kam über die Menschheit wegen keiner anderen Sünde, als wegen der Morde, die dazumal verübt wurden. על שבע מצות נצטוו בני נח: על הדינין ועל ע"ז ועל קללת השם ועל ג"ע ועל ש"ד . . . (Tos. Ab. Zar. VIII, 4; B. Sanh. 56^{ab}, 57^{ab} und viele andere Stellen; vgl. Mech. 86^{b}).

כי מלאה הארץ חמס (Gen. 6, 13). א"ר לוי: חמס זה ע"ז . . . חמס זה ג"ע . . . חמס זה ש"ד (Gen. r. XXI, 6).

Und später der Untergang Sodoms hatte ebenfalls nur den Mord mit zur Ursache. ואנשי סדום רעים לה' מאד (Gen. 13, 13): רעים איש על חבירו וחטאים בג"ע, לה' בע"ז, מאוד בשפיכות דמים (Tos. Sanh. XIII, 8; Jer. Sanh. 29^{c}; B. Sanh. 109^{a}; Gen. r. XLI, 7 und andere Stellen).

Hat doch selbst der Pharao, der Bedrücker Israels, den Mord als die größte aller Sünden erkannt. מה ראה משה ליתן נפשו על ערי מקלט? . . . א"ר לוי: מי שאכל את התבשיל הוא יודע טעמו. כיצד? כשהרג משה את המצרי ובא ביום שני ומצא לדתן ואבירם מריבין זה עם זה ויאמר לרשע . . . התחיל מבזה אותו. אמר לו הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי? כיון ששמע פרעה כן אמר: כמה דברים שמעתי ושתקתי כיון שהגיע עד שפ"ד תפסו אותו (Jalk. Ex. zu Ex. 2, 13).

Darum soll Israel seinen Stolz darein setzen, von dieser Sünde vollständig frei zu sein. Es sei der charakteristische Unterschied zwischen Juden und Heiden, daß diese der Sünde Mord leicht anheimfallen, während ein Jude von vornherein selbst von dem Verdachte frei sei, einen Mord begangen zu haben. In früheren Zeiten hatten wohl die heidnischen Völker das Recht, vor Gott hinzutreten und Klage zu führen: אלו עובדי ע"ז ואלו עובדי ע"ז אלו מג"ע ואלו מג"ע אלו שופכי דמים ואלו ש"ד (Gen. r. XXI, 4; XXXVII, 1 und andere Stellen), jetzt aber wäre Israel gottesfürchtig geworden und die Sünde Mord komme in seiner Mitte nicht vor. נכרי חשוד אשפיכות דמים, das war allgemeine Annahme, der Jude nicht. Mit großer Genugtuung durfte die Mischna den zweifellos im Durchschnitt durch die Erfahrung als richtig erwiesenen Satz aufstellen: אין מעמידין בהמה בפונדקאות של נכרים מפני שחשודין על הרביעה ולא תתיחד אשה עמהן מפני שחשודין על העריות ולא יתיחד אדם עמהם מפני שחשודין על שפיכות דמים (Mischna Ab. Zar. II, 1; Tos. Ned. II, 4; Sifre zu Deut. 23, 10; vgl. Briefe des Paulus an die Kolosser III, 5; Ephesier V, 3 ff.; Thessaloniker I, 4).

* * *

Ich habe an dieser kleinen Skizze hoffentlich mit Erfolg gezeigt, wie die Midraschweisen eine große sittliche Idee, das Verbot des Mordes, ganz außerordentlich vertieft, d. h. dem Volke immer von neuem eingeprägt haben, bis es dem jüdischen

Volke zu Fleisch und Blut geworden und bis auf unsere Tage im großen und ganzen geblieben ist. Maimunis Wort ist auch heute noch jedem Juden aus der Seele gesprochen: כל מי שיש בידו עון זה הרי הוא רשע גמור ואין כל המצות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עון זה ולא יצילוהו מן הדין (M. T. Nes. IV_a).

* * *

Bezüglich des Krieges lag es in der Natur der politischen Verhältnisse, unter denen das Judentum lebte, daß die Midraschlehrer je später je mehr Männer des Friedens waren. Mit hinreißenden Worten wird der Frieden verherrlicht, die Quelle alles Segens. Wohl können die Weisen nicht umhin, der Anschauung der Bibel gerecht zu werden, die Gott als den Kriegshelden, den Herrn der Heerscharen preist und rühmt, aber mit ganzem Herzen sind sie nur dort, wo sie des Herrn dankbar gedenken, der Frieden spendet und die Gaben des Friedens in reichster Fülle seinem Volke verleiht. Dieser Bevorzugung der Friedensidee ist wohl die Unterscheidung zu danken, die unsere Talmudweisen zwischen מלחמת מצוה und מלחמת הרשות machen, wie auch die allerdings nur akademische Bestimmung, daß dem König nur mit Zustimmung des großen Synhedrions Krieg zu führen gestattet sei (Mischna Sanh. I, 1; II, 3; Sota VIII, 3; Tos. Er. III, 6; Erub. 17[a]; Talmud Sota 44[b]). Den Midraschlehrern ist der Krieg eine schwere Heimsuchung, ein Unheil, das über die Menschheit hereinbricht: חרב בא לעולם על ענוי הדין ועל עוות הדין (Aboth V, 8). Die Macht des Mordverbotes zeigt sich auch in der fast allen Lehrern gemeinsamen überaus großen und peinlichen Vorsicht bei דיני נפשות. Es genüge an dieser Stelle, auf den Traktat Sanhedrin hinzuweisen, der in den Abschnitten 4—6 Zeugenschaft ablegt von der Schätzung des Menschenlebens, die nach und nach Gemeingut des gesamten jüdischen Volkes geworden ist. Auch der Ausspruch: סנהדרין ההורגת אחת בשבוע נקראת חובלנית; ר' אליעזר בן עוריה אומר: אחת לשבעים שנה. ר' טרפון ור' עקיבא אומרים: אלו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם (Makk. 7[a]) ist nur in einem Volke möglich, das von der Erkenntnis aufs tiefste durchdrungen ist, es gebe kein größeres Vergehen, keine schwerere Sünde als den Mord, das Blutvergießen.

Geschichte und Legende.

Von J. Bergmann, Berlin.

1. Das Wort Legende kommt aus der Kirche. Dort bedeutete es im Anfang die Tageslesung der Geistlichen aus den Heiligengeschichten. Ursprünglich war die Legende die Erzählung aus dem Leben der Heiligen. Wir nennen heute Legenden nicht nur die Wundergeschichten und die frommen Erzählungen, die einen religiösen Stoff behandeln, sondern bezeichnen mit diesem Namen jede unwahre Geschichtserzählung überhaupt.

Die Legende steht im Gegensatz zur Geschichte. Denn die Geschichte will der Wahrheit dienen, die Legende dagegen enthält Dichtung oder Dichtung und Wahrheit zugleich. Was ist Geschichte und was gehört in das Reich der Legende? Das festzustellen und zwischen beiden unterscheiden zu können, ist für den Historiker von großer Wichtigkeit.

Das erste Merkmal der Legende ist, daß sie mit den als historisch festgestellten Berichten nicht übereinstimmt oder etwas völlig Neues erzählt, das in keiner Geschichtsquelle berichtet wird. So erzählt die Geschichte nichts von dem Schicksal der zehn Stämme nach der Gefangennahme durch den König von Assyrien. Allein gerade dort, wo die Geschichte aufhört, stellt sich die Legende mit ihren Erzählungen ein. Die Legende versetzt die zehn Stämme in das ferne Land Arzaret jenseits des Eufrat[1] oder in das Land jenseits des wunderbaren Flusses Sabbation, der alle Tage der Woche Steine mit sich zieht und am Sabbat ruht.[2] Oder sie erzählt, daß ein Teil der zehn Stämme in der Erde verborgen[3] oder in einer Wolke verhüllt weilt.[4] Wenn am jüngsten Tage die

[1] 4. Esr. 13, 39 f.
[2] Gen. r. 73.
[3] Pes. r. 31, S. 147[a].
[4] j. Sanh. 29[c].

Stunde der Erlösung schlägt, dann steigen die Verbannten aus ihrer Verborgenheit empor und erscheinen im heiligen Lande. Die Erzählungen von dem Schicksal der zehn Stämme gehören in das Reich der Legende.

Das zweite Merkmal der Legende ist das Groteske und Wunderbare. Die Legende ist Volksspekulation, das Volk aber liebt die Übertreibung und das Wunder. Wie das erste Makkabäerbuch berichtet, haben die siegreichen Makkabäer das achttägige Weihefest eingeführt als Ersatz für das achttägige Hüttenfest, das das Volk in der Zeit der Not nicht feiern konnte.[1] Das könnte Geschichte sein. In das Reich der Legende dagegen gehört die Erzählung, das achttägige Weihefest sei wegen eines Wunders eingesetzt worden: Im Heiligtum wurde ein Ölkrüglein gefunden, dessen geringer Inhalt nur für einen Abend reichen sollte, aber durch ein Wunder für acht Abende reichte.[2] — Josephus erzählt, vor dem Ausbruch des Krieges, der mit der Zerstörung des Tempels endete, habe man vor Sonnenuntergang über der ganzen Gegend in der Luft Wagen und bewaffnete Scharen durch die Wolken dahineilen und Städte umkreisen gesehen.[3] Wenn auch Josephus seinen Bericht mit den Worten einleitet: „Was ich erzählen will, könnte man für ein Märchen halten, wäre es nicht von Augenzeugen berichtet," so ist doch seine Erzählung von der wunderbaren, unheilverkündenden Himmelserscheinung Legende und nicht Geschichte.

Das dritte Merkmal der Legende ist ihre häufige Wiederholung. Die gleiche Legende wird von verschiedenen Ereignissen und Personen erzählt und kehrt nicht nur bei demselben Volke, sondern auch bei verschiedenen Völkern wieder. Die Erzählung von dem wunderbaren Ölkrüglein im Heiligtum wird in der jüdischen Legende noch zweimal wiederholt. Im Lehrhause des R. Jechiel aus Paris war eine Öllampe, die, an jedem Freitagabend angezündet, die ganze Woche ohne Öl brannte.[4] R. Salomo Lurja hatte in seinem Lehrhause ein kleines Licht, das kaum für eine Stunde reichen konnte. Doch es geschah ein Wunder: der Fromme lernte bei dem Lichte viele Stunden, und es erlosch nicht.[5] Das

---

[1] 1. Mkb. 4, 56.

[2] Sabb. 21ᵇ.

[3] Jos. b. j. VI, 5, 3.

[4] Schalschelet hakabbala. Amsterdam 1697, 44ᵇ. Seder hadorot. Warschau 1883, I, 219.

[5] Schem hagedolim s. v. Salomo Lurja.

gleiche Wunder wird auch in der griechischen Sage erzählt: Am Bild der Athene auf der Akropolis brannte eine Lampe; „wenn sie mit Öl gefüllt ist, wartet man wieder bis zu demselben Tag übers Jahr, und das Öl reicht aus, obwohl die Lampe Tag und Nacht brennt."[1] — Als R. Samuel, der Enkel des hohen R. Löw, neben dem Großvater bestattet werden sollte, zog sich das Grabmal des Großvaters zurück und schuf Raum für den Enkel.[2] Als R. Efraim Schor neben seinem Freunde in die Erde gebettet wurde, erweiterte sich die Grabstätte, damit der Fromme an dieser Stelle ruhen könne.[3] Von einem ähnlichen Wunder erzählt auch die christliche Legende: Ein Abt von Präneste wandte sich im Grabe auf die Seite und schuf Platz für den toten Freund, der bei ihm beerdigt werden sollte.[4] Von Jahrhundert zu Jahrhundert wandert die Wundererzählung und wird von mehreren Ereignissen und Personen bei demselben Volke und auch bei verschiedenen Völkern gleichförmig erzählt. Das aber gilt auch von der Legende, wo sie keine Wunder berichtet, sondern unwahre Geschichtserzählung überhaupt enthält. Als Alexander der Große auf seinen Zügen Jerusalem berührte, ging ihm der Hohepriester Simon der Gerechte entgegen. Der König stieg aus dem Wagen und verneigte sich vor dem Hohepriester. Dem erstaunten Gefolge begründete der König sein Vorgehen mit folgenden Worten: In jeder Schlacht sehe ich das Bild dieses Hohepriesters und trage den Sieg davon.[5] Dasselbe wird auch von zwei palästinensischen Lehrern erzählt. R. Jona und R. Jose begrüßten in Antiochien den siegreichen Feldherrn und wurden von ihm geehrt wie der Hohepriester von Alexander dem Großen. Auf die Frage, warum er den jüdischen Lehrern Ehre erweise, erwiderte er: In der Schlacht sehe ich die Erscheinung dieser Männer und siege.[6] — R. Simon b. Jochai weilte mit seinem Sohne dreizehn Jahre in einer Höhle, wo sie dem Thorastudium oblagen.[7] Zwölf Jahre lang hielt sich Moses Maimonides in einer Höhle auf, wo er von seinem Lehrer unterwiesen wurde.[8] — Von den Juden in Worms

[1] Pausanias, Führer durch Griechenland I, 26. Günter, Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg 1910, 57.

[2] Grün, Der hohe R. Löw. Prag 1885, 38.

[3] Schem hagedolim hechadasch. Warschau 1864, 6^a^.

[4] Günter a. a. O. 106 f.

[5] Joma 69^a^.

[6] j. Berach. 9^a^.

[7] Sabb. 33^b^.

[8] Schalschelet 32^a^.

wird berichtet, sie hätten von Esra ein Sendschreiben erhalten mit der Aufforderung, zu den Wallfahrtsfesten nach Jerusalem zu kommen. Sie aber antworteten, daß sie am Rhein ein neues Jerusalem gegründet haben und von dem alten nichts mehr wissen wollten.[1] Das gleiche wird von den Juden in Marokko erzählt,[2] und auch bei den Juden in Jemen findet sich die „Überlieferung", daß sie dem Rufe Esras, nach Jerusalem zurückzukehren, nicht folgen wollten. Esra sprach über sie den Fluch aus, sie möchten nie wieder nach Jerusalem zurückkehren können. Darum war der Name Esra bei den Juden in Jemen verpönt, kein Vater hat diesen Namen seinem Kinde beigelegt.[3] — Abudraham und Elia Levita berichten, daß die Haftara zur Zeit der syrischen Religionsverfolgung als Ersatz für die von Antiochus verbotene Thoravorlesung eingeführt wurde.[4] Ähnliches erzählt Jehuda b. Barsilai vom Piut: seine Einführung fand während einer Religionsverfolgung statt, weil die Beschäftigung mit der Thora damals verboten wurde.[5] In der Geschichte hat jede Begebenheit und jede Persönlichkeit ihr Eigenartiges, in ihr gibt es keine gleichförmige Wiederholung. Wo das Erzählte gleichförmig wiederholt wird, haben wir Grund, seine historische Wahrheit zu bezweifeln. Freilich wird die Glaubwürdigkeit der erstmaligen Erzählung durch die häufige Wiederholung nicht berührt; „allein erfahrungsgemäß kommt es sehr selten vor, daß wahrhafte Begebenheiten in solcher Weise zu Wandersagen werden, weil denselben gewöhnlich nicht jener anekdotenhafte oder romantische Reiz innewohnt, der die Phantasie zur umdichtenden Wiedererzählung reizt."[6] Was gleichförmig wiederholt wird, ist selten Geschichte, sondern fast immer Legende.

An drei Merkmalen erkennt man die Legende: sie stimmt mit den historischen Quellen nicht überein, sie liebt das Wunder, und sie wandert ruhelos durch die Jahrhunderte und Länder und wird von mehreren Ereignissen und Personen in demselben Volke und auch bei verschiedenen Völkern gleichförmig erzählt. Nicht alles zwar, was die Legende erzählt, ist erdichtet; die Volksphantasie schafft nicht aus dem Nichts, sondern knüpft an wirkliche Geschehnisse und lebende Personen an. Dennoch bleibt die

[1] Grätz V [3], 184, aus dem Maase-Nissim-Buch.

[2] Toledano, Ner hamaarabh I, 5.

[3] Eben Safir, Lyk 1866, I, 99[a]. Mitt. zur jüd. Volksk. 1914, 1 f.

[4] Abudraham 63[b]. Tischbi s. v. פטר. — Zunz, GV.[2], 6.

[5] Sefer ha Ittim 252. Elbogen, Gottesdienst 282.

[6] Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, 5. und 6. Aufl., Leipzig 1908, 353.

Legende die Feindin der geschichtlichen Wahrheit, denn sie deutet die Geschehnisse um und übermalt die historischen Gestalten bis zur Unkenntlichkeit. „Die Legende ist in vieler Hinsicht die schlimmste, nie rastende Feindin der wirklichen Geschichte. Man kann sie der Schlingpflanze vergleichen, die aufwächst, wo nur immer Geschichte aufwächst.“[1] Sehr vielen Historikern, besonders denen aus der Rankeschen Schule, galt die Legende als völlig wertlos. Sie waren der Meinung, der Historiker, der nicht unkritisch sein will, müsse den Legenden- und Sagenstoff außer acht lassen. Allein das trifft nicht in allen Punkten zu. Auch der Historiker, besonders aber der Religions- und Kulturhistoriker, kann aus der Legende reiche Belehrung schöpfen. Die Legende ist für die Geschichte keineswegs völlig wertlos. Das soll an der jüdischen Legende dargetan werden.

2. Wir kennen die griechische Sage von Kadmus, der aus Phönizien nach Griechenland kam und dort die Kultur begründete. Das ist eine Sage, aber wir wissen, daß sie eine zutreffende historische Erinnerung aufbewahrt und eine Wahrheit ausspricht: die Wahrheit, daß die phönizischen Kaufleute mit ihren Waren auch Kulturwerte nach Griechenland gebracht haben. Solche Wanderungslegenden kennt auch die christliche Kirche. Der Apostel Andreas, der mit seinen Schülern in das Land der Cadarener gehen wollte, kam ans Meer. An der Küste erschien ihm ein Seeungetüm, das einst den Propheten Jona verschlungen hat, und verschlang den Apostel mit seinen Schülern und trug sie in drei Tagen in das Land der Cadarener, wo sie die neue Lehre verkündeten.[2] So führte eine wunderbare Fügung das Christentum in das Land der Cadarener, und eine wunderbare Fügung brachte es auch nach Frankreich. Nach einer Verfolgung in Jerusalem setzten sich viele christliche Flüchtlinge auf ein Schiff, das ohne Steuermann und Kapitän nach Marseille fuhr. Einer der Flüchtlinge wurde Bischof in Marseille und ein zweiter, Maximinus, in Aix.[3] Ähnlich erzählt auch die jüdische Legende, wie das Talmudstudium von Babylon ausgehend, durch eine wunderbare Fügung in andere Länder gelangte. Vier jüdische Gelehrte aus Babylon fuhren nach dem Auslande, um Gelder für die Erhaltung der Lehrhäuser zu sammeln. Das Schiff, auf dem sie fuhren, wurde von dem Admiral des Kalifen Abdurrahman

[1] Harnack, Reden und Aufsätze. Giessen 1904, I, 4.

[2] Lipsius, Die apokryphen Apostellegenden. Braunschweig 1884, II_2, 77.

[3] Gallia christiana I, 301.

gekapert, und die Gelehrten wurden als Gefangene nach Nordafrika und Europa, unter anderem auch nach Spanien, gebracht, wo sie das Talmudstudium zu neuer Blüte führten.[1] Gleich dem Talmudstudium wurde auch die jüdische Mystik durch eine wunderbare Fügung nach dem Abendlande getragen. Abu Aharon aus dem Hause Joab hat sie aus dem Lande Bagdads nach Italien verpflanzt. Von seinem Vater wegen eines Vergehens auf drei Jahre ins Exil gesandt, kam Abu Aharon nach Joppe, bestieg dort ein Schiff und versprach den Schiffern eine ruhige und sichere Fahrt. In ganz kurzer Zeit legten sie den weiten Weg nach Italien zurück: noch in derselben Nacht kamen sie nach Gaëta, wo Abu Aharon einen Mann aus dem Geschlechte des Kalonymos in die Kabbala einführen konnte.[2] Wie in der Kadmussage ist auch in den beiden jüdischen Legenden eine zutreffende historische Erinnerung aufbewahrt: die Juden in Nordafrika und Spanien haben in ihrem Talmudstudium an die babylonischen Lehrhäuser angeknüpft und von dort Belehrung empfangen; die Mystik ist vom Morgenlande ausgegangen und zu den Juden des Abendlandes gelangt. Wie in diesen beiden Legenden, so ist auch in anderen eine geschichtliche Wahrheit enthalten. Als Aufbewahrerin historischer Erinnerungen gehört die Legende zur Geschichte.

3. Noch nach einer anderen Richtung hin hat die Legende Wert und Bedeutung für die Geschichte. Wie das Kind das Neue und Große in der Welt staunend betrachtet, so betrachtet auch das Volk mit Bewunderung das Große und Gewaltige, das sich in der Geschichte ereignet. Die Legende fixiert den Eindruck, den das Volk von den großen Männern und ihren Werken empfangen hat; sie ist die Stimme und das Urteil des Volkes über seine Helden und ihre Schöpfungen.

An dem Tage, an dem Sixtus V. zum Papste gewählt wurde, warf er die Krücken von sich und ging von jetzt an frei. In einem treffenden Bilde zeichnet hier die christliche Legende den Gegensatz zwischen dem Kardinal und dem Papst: Als Kardinal war Sixtus V. zurückhaltend und vorsichtig, als Papst selbständig und energisch.[3] Von R. Eleasar b. Asarja erzählt die jüdische Legende, er sei im achtzehnten Lebensjahre zum Oberhaupte des Lehr-

---

[1] Sefer hakabbala von Abraham b. David bei Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles. London 1887, I, 67 f., vgl. auch Eppenstein in MGWJ. 1911, 324 ff.

[2] REJ. 1891, 236 f.

[3] Harnack, a. a. O. 14.

hauses erwählt worden. Da geschah ihm ein Wunder: über Nacht wuchs ihm weißes Haar, damit er ehrwürdig aussehe.[1] In dieser Legende wird ein zutreffendes Urteil über den Patriarchen ausgesprochen: In jungen Jahren zur höchsten Würde gelangt, hat Eleasar b. Asarja im Amte die Weisheit und Lebenserfahrung eines Greises bekundet und bei dem Volke Verehrung gefunden.

Der Kaiser Julian, der sich gegen das Christentum aufgelehnt hatte, soll, auf dem Schlachtfelde sterbend, ausgerufen haben: Du hast gesiegt, Galiläer! Für seine Entdeckung zum Tode verurteilt, soll Galilei das Wort gesprochen haben: Und sie (die Erde) bewegt sich doch! Beide Worte sind nicht historisch. Allein in ihnen wird der Charakter und das Streben der beiden Männer treffend beurteilt: Die Auflehnung des Kaisers hat sich als vergeblich erwiesen, die Wahrheit Galileis ist siegreich geblieben. In eine Thorarolle gehüllt, wurde R. Chanina b. Teradjon auf den Scheiterhaufen gelegt. Den in den Flammen verklärt aufblickenden Lehrer fragten die Schüler: Meister, was siehst du? Er antwortete: Das Pergament wird verbrannt, aber die Buchstaben fliegen auf.[2] Das ist Legende: daß der für die Verbreitung der Lehre zum Feuertode Verurteilte im Beisein des römischen Henkers noch lehren durfte und aus den Flammen heraus mit seinen Schülern noch Gespräche führen konnte, muß bezweifelt werden. Diese Legende aber enthält das Urteil des Volkes über das vergebliche Beginnen der Römer: die Buchstaben fliegen auf, der Geist kann nicht verbrannt und die Wahrheit nicht getötet werden. — Als R. Akiba den Märtyrertod starb, soll er zu seinen Schülern gesagt haben: Alle meine Tage grämte ich mich wegen des Schriftwortes: „Du sollst lieben den Ewigen deinen Gott mit ganzer Seele", auch wenn er dir die Seele nimmt. Denn ich dachte: Wann werde ich dieses Wort erfüllen können? Und nun, da ich es erfüllen kann, sollte ich es nicht tun?[3] Diese Legende hält den Eindruck fest, den das Volk von der Heldengestalt R. Akibas empfangen hat: R. Akiba hat seinem Volke Begeisterung und Opferfreudigkeit gekündet und sie bis zum letzten Atemzuge auch selber bewährt.

Als Attila vor Rom lag, zog der römische Bischof Leo I., von seinen Priestern umgeben, zum Hunnenkönig hinaus, um ihn zu beschwören, daß er die Stadt nicht vernichte. Während er zu

---

[1] Berach. 28ª.

[2] Ab. z. 18ª. Schocher tob zu Ps. 9, 13. Nach Semachot 8 sprach R. Chanina das Wort nicht zu den Schülern, sondern zu seiner Tochter.

[3] Berach. 61ᵇ.

Attila redete, sah dieser die Apostel Petrus und Paulus mit gezückten Schwertern neben dem Papste stehen. Im tiefsten erschreckt, gab Attila Befehl zum Rückzuge.[1] Diese christliche Legende will aussprechen, welch überragende Persönlichkeit Leo I. gewesen, und zugleich das moralische Übergewicht des Papstes über den Barbarenkönig verherrlichen. Ähnlich bringt auch die jüdische Legende, die von der Begegnung zwischen dem Hohepriester Simon dem Gerechten und Alexander dem Großen erzählt,[2] zum Ausdruck, welch ehrfurchtgebietende Persönlichkeit Simon der Gerechte gewesen: vor diesem ehrwürdigen Diener Gottes hätten sich selbst Welteroberer verneigen dürfen.

Eine jüdische Legende aus dem Mittelalter berichtet, Aristoteles sei von Geburt Jude gewesen oder er habe die Wahrheit der jüdischen Religion erkannt und sei in das Judentum aufgenommen worden.[3] Das ist gewiß Legende und nicht Geschichte, allein wer da weiß, in welchem Maße Aristoteles von den Juden im Mittelalter verehrt wurde und wie seine Gedanken in den jüdischen Lehrhäusern gelehrt und auf den jüdischen Kanzeln gepredigt wurden, wird zugeben müssen, daß diese Legende in höherem Sinne eine Wahrheit ausspricht: Aristoteles wurde mit seinen Ideen in der Tat in das Judentum aufgenommen und seine Gedankenwelt für jüdisch erklärt.

Die Legende enthält das Urteil des Volkes nicht nur über die großen Männer, sondern auch über ihre Schöpfungen, deren Wert und Bedeutung sie fixiert. Eine Legende erzählt: Am 8. Tebet wurde die Thora unter der Regierung des Ptolemäus ins Griechische übergetragen, da kam über die Welt eine Finsternis drei Tage lang.[4] Hier wird die griechische Bibelübersetzung verurteilt, die dem Geiste des heiligen Buches nicht überall gerecht geworden und den Gegnern die Waffen zur Bekämpfung der jüdischen Lehre geliefert hat. — Bevor Raschi seinen Kommentar zur Thora schrieb, fastete er 613 Tage. Nach der Vollendung des Werkes erschien ihm Mose und rief ihm zu: Heil dir![5] In der Nacht, in der Maimonides sein Werk „Mischne Thora" vollendete, hatte er ein wunderbares Traumgesicht: Im Traume sah er den Vater und an des

---

[1] Harnack, a. a. O. 14.

[2] Joma 69ª.

[3] Seder hadorot I, 135; Horovitz, Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters, Leipzig 1911, 4.

[4] Meg. Taan. g. E.

[5] Schem haged. s. v. Raschi.

Vaters Seite den Propheten Mose, der Maimonides zurief: Deine Kraft erneuere sich![1] Was wollen diese beiden Legenden anderes aussprechen, als daß Raschis Kommentar — im wahren Sinne des Wortes ein Volksbuch — zur Verbreitung der Thorakenntnis und das Werk des Maimonides zur Festigung der jüdischen Lehre beigetragen haben. Beide Männer verdienten den Beifall des Propheten, dessen Lehre sie im Herzen des Volkes befestigt haben.

4. Aus der Legende erfahren wir, welchen Eindruck das Volk von seinen Helden und ihren Schöpfungen empfangen, aber auch wie es über die Geschehnisse der Vergangenheit gedacht hat. Als der Tempel in Flammen stand, so erzählt eine Legende, stiegen die jungen Priester auf das Dach des Tempels, warfen den Schlüssel zum Himmel empor und riefen: Herr der Welt, wir sind nicht würdig, deine Verwalter zu sein und geben dir die Schlüssel wieder.[2] Bei diesen Worten langte eine Hand vom Himmel nach den Schlüsseln herunter. Das Volk fragt: Warum hat Gott sein Heiligtum den Feinden preisgegeben? Wessen Schuld hat das Heiligtum zerstört? Und das Volk antwortet: Der Priester Schuld hat das Heiligtum entweiht und ihm das Daseinsrecht entzogen. Wer aus der Geschichte die Zustände in der Priesterschaft während der letzten Jahrzehnte des zweiten Tempels kennt (die Legende von den Schlüsseln des Heiligtums ist nach der Zerstörung des zweiten Tempels entstanden), wird zugeben, daß das in der Legende ausgesprochene Urteil wohl begründet ist: Wir (Priester) sind nicht würdig, deine Verwalter zu sein.

Die Legende enthält die Geschichtsphilosophie des Volkes. Ist die Weltgeschichte, wie ein griechischer Weiser einmal meinte, ein launenhaftes Spiel, das die Götter mit Völkern und Menschen treiben, oder ist sie, wie die jüdischen Propheten verkündeten, das Walten eines gerechten Gottes? Dem jüdischen Volke erschien die Geschichte als das Walten eines gerechten Gottes, der den Übermut des Bedrängers straft und das Recht des Bedrängten zum Siege führt. Das erfahren wir aus der Legende. Nebukadnezar, der das Heiligtum zerstörte, verfiel, wie die Legende erzählt, dem Wahnsinn und lebte wie ein wildes Tier.[3] Antiochus Epiphanes wollte Jerusalem zum Totenacker der Juden machen, doch Gott

[1] Seder hadorot I, 206.

[2] Taan. 29a. Pes. r. 131a werden die Schlüssel von dem Hohepriester, Lev. r. 19 von Jechonja zum Himmel emporgeworfen.

[3] Dan. 4.

schlug ihn mit einer qualvollen, todbringenden Krankheit.[1] Nachdem Titus das Allerheiligste entweiht hatte, spottete er über die Ohnmacht Gottes; da sandte Gott eine Mücke, und das kleinste von Gottes Geschöpfen genügte, um den Übermut des Eroberers zu strafen.[2] Jezdigerd, der König von Persien, der über die Juden eine Religionsverfolgung verhängte, wurde in seinem Schlafgemach von einem Drachen verschlungen.[3] So läßt die Legende über alle Bedränger Israels das Strafgericht Gottes kommen.

In ihr gelangt der fromme Glaube des Volkes zum Ausdruck: den Bedrängten schafft Gott Recht, in der Not sendet er seine Boten und hilft den Verfolgten. Als die Schlacht zwischen Judas Makkabäus und Timotheus heftig entbrannte, erschienen vom Himmel fünf herrliche Männer auf goldgezäumten Rossen und stellten sich an die Spitze der Juden. Sie schleuderten Geschosse und Donnerstrahlen gegen die Feinde und warfen sie nieder.[4] Ptolemäus IV. Philopator wollte die Juden seines Landes vernichten und ließ sie in die Rennbahn schleppen, wo sie von den Elephanten zertreten werden sollten. Da stiegen vom Himmel zwei Engel herab und stellten sich dem in der Rennbahn versammelten Heere des Königs entgegen, sie erfüllten es mit Furcht und bewirkten, daß die Feinde sich nicht bewegen konnten. Die Elephanten wandten sich gegen die Truppen des Königs und zertraten sie.[5] Der palästinensische Lehrer Eleasa sagte zu einem Römer Philippus: So oft ihr sitzet und Pläne schmiedet, um Israel zu verderben, zerstört Gott euren Plan. Darauf erklärte der Römer: Bei deinem Leben so ist es! In jedem Jahre wollen wir euch vernichten, aber jedesmal kommt ein Greis und zerstört unseren Plan.[6] Auf dem Reichstag zu Warschau sollte beschlossen werden, die Juden für vogelfrei zu erklären, zu berauben und auszuweisen oder zu töten. Da erhob sich in der Versammlung ein Mann und sprach: Ich erlaube es nicht. Da die erforderliche Einstimmigkeit fehlte, fiel der Antrag. Als ein polnischer Edelmann dies einem befreundeten Juden mitteilte, rief der Jude aus: Der Mann, der das Veto eingelegt hat, war der Prophet Elia, der von uns in der

---

[1] 2. Mkb. 9, 3 f.

[2] Gittin 56b.

[3] Scherirabrief bei Neubauer a. a. O. I, 34.

[4] 2. Mkb. 10, 29 f.

[5] 3. Mkb. 6, 16 f.

[6] Schoch. tob. zu Ps. 9, 9.

höchsten Not unverschuldetes Unheil abwendet.[1] Als die Juden in Worms unschuldig angeklagt wurden und getötet werden sollten, erschienen zwei unbekannte Männer und nahmen die Schuld auf sich und erretteten die Gemeinde aus der Not.[2] Zur Zeit der Judenverfolgungen im Jahre 1096 sahen die Leute in Metz durch die Judengasse drei Greise gehen, die Gott verherrlichten. R. Simon, das Oberhaupt der Gemeinde, erklärte, es seien die drei Erzväter gewesen, die die Juden vor den Verfolgern gewarnt und der Gemeinde Hilfe gebracht haben.[3] Die Zahl der Legenden, die von Gottes wunderbarer Hilfe erzählen, ist Legion. Sie ist fast so groß wie die Zahl der blutigen Verfolgungen und schweren Prüfungen, von denen das jüdische Volk heimgesucht wurde. „Siehe, es schläft und schlummert nicht der Hüter Israels", das ist die Geschichtsphilosophie des Volkes und der Glaube, zu dem es durch alle Leiden sich durchgerungen hat.

5. Der eigentliche Wert der Legende besteht darin, daß sie uns zur Erkenntnisquelle für die religiösen und ethischen Gedanken des Volkes wird. In jeder Religionsgemeinschaft besteht ein Unterschied zwischen den geläuterten religiösen Ansichten der geistigen Oberschicht und dem schlichten Glauben des Volkes. Die Lehrer des Judentums haben sich zwar nie in aristokratischer Entfremdung dem Volke ferngehalten, das „odi profanum vulgus" war ihr Wahlspruch nicht. Sie haben vielmehr mit dem Volke gelebt und gefühlt und die Lehre zu seinem Lebensquell gemacht. Im Judentum war die Lehre nie der ausschließliche Besitz einer Gelehrtenkaste, sondern „das Erbe der Gemeinde Jakobs", das Gemeingut des ganzen Volkes. Trotzdem gab es bis zu einem gewissen Grade Unterschiede zwischen dem religiösen Denken der geistigen Führer und dem Glauben des Volkes. Das Denken der geistigen Führer erkennen wir aus ihren Werken, den Glauben des Volkes dagegen aus der Legende.

Das Volk glaubt an Engel und Dämonen. Es erzählt in der Legende von Engeln, die den Menschen in der Not helfen, und von Dämonen, die den Menschen Schaden zufügen wollen. Die palästinensischen Lehrer haben zwar die Dämonenaustreibung bekämpft und von den Exorzisten gesagt, daß sie keinen Anteil an

[1] Bloch in der Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen VI, 466 f. Knoop, Sagen und Erzählungen aus der Provinz Posen, Posen 1893, 312.

[2] Kuttner, Jüdische Sagen und Legenden, III, 69 aus Sefer Maase Adonai.

[3] Seder hadorot I, 196.

der zukünftigen Welt haben werden. Trotzdem vermochten sie den Dämonenglauben nicht völlig auszurotten. Die Legende berichtet von einzelnen Frommen, daß sie die Gewalt über die Geister hatten. R. Simon b. Jochai sprach zu dem Dämon, der in die Kaiserstochter fuhr: Ben Talmion, weiche! Und der Dämon fuhr aus dem Körper der Kranken.[1] Chanina b. Dosa verbot der Dämonin Agrat b. Machlat, in bewohnten Gegenden umherzustreifen, und die Dämonin fügte sich in das Verbot.[2] Acha b. Jakob besiegte den Dämon durch sein Gebet.[3] Chanina b. Papa überwand den Herrn der Geister mit Hilfe eines Bibelverses.[4] Dem Satan, der ihm den Weg versperrte, rief Abraham zu: „Möge dich Gott bedrohen, Satan!" Zach. 3, 2. Und der Weg wurde frei.[5]

Das Volk kann nicht glauben, daß auch seine Helden dem allgemeinen Menschenlos unterliegen und sterben und verwesen. Die Legende erzählt: Neun sind lebend in das Paradies eingegangen, ohne den Tod geschmeckt zu haben;[6] sieben hat der Wurm nicht berührt, und sie sind der Verwesung nicht anheimgefallen.[7] Die Frommen schlafen in ihren Gräbern und nehmen an allen Vorgängen des Lebens teil. Sie erscheinen den Lebenden und warnen sie und helfen ihnen in der Gefahr[8] und lösen ihre Zweifel,[9] oder die Lebenden pilgern zu den Gräbern der Frommen und heischen dort Entscheidung im Streite und im Zweifel.[10] Das Volk glaubt, daß die Frommen in den Gräbern die Gebete der Lebenden hören, darum betet es an den Gräbern um Regen zur Zeit der Dürre und zur Zeit des Erdbebens um Rettung.[11] Der Sohn eilt in der Not auf das Grab des Vaters und findet Hilfe,[12] und das Volk zieht zu den Gräbern der Erzväter und wird erhört.[13] So werden die Gräber der Frommen des Volkes Heiligtum, das die Legende pietätvoll mit den Blüten der Phantasie schmückt. Über dem Grabe

---

1 Meila 17ª.
2 Pesachim 112ᵇ.
3 Kidduschin 29ᵇ.
4 j. Pea 21ᵇ; j. Schek. 49ᵇ.
5 B. H. I, 37.
6 Derech erez zutta 1.
7 Baba bathra 17ª.
8 Seder had. I, 221. Schem haged. s. v. Mose Alschich.
9 Moëd kat. 28ª.
10 Berach. 18ᵇ; Baba kamma 117ᵇ; Baba mez. 84ᵇ.
11 Luncz, Palästina-Almanach VII, 9; X, 13.
12 Taan. 23ᵇ.
13 Frankl, Nach Jerusalem II, 474 f.

des Propheten Amos schwebt in der Nacht ein großes Licht, über dem Grabe Zefanjas lagert ständig eine Wolke, und aus den Gräbern Ezechiels und Esras steigt in der Nacht eine Feuersäule empor.[1]

Das Volk glaubt, daß den Tieren ein höherer Instinkt eignet, der sie das Göttliche ahnen läßt und zu verehren zwingt. Die Raben bringen dem Propheten Elia Nahrung, die Löwen fügen Daniel kein Leid zu, und die wilden Tiere, die die Tore des ägyptischen Königspalastes bewachen, versammeln sich um Mose und Aron und lecken die Füße der Frommen.[2] Die Adler breiten ihre Schwingen über den Leichnam Davids aus, die Vögel des Himmels bestatten die Leiche Abels, und die Löwen hüten das Grab Zipporas.[3] Eine Schlange bewacht das Haus eines frommen Wallfahrers und die Grabeshöhle des R. Simon b. Jochai.[4]

Die Männer der Vorzeit wachsen in der Vorstellung des Volkes, die Vergangenheit erscheint ihm glorreicher als die Gegenwart. Trotzdem wird Gott nicht ausschließlich zum Gotte der Väter und der Vergangenheit. Im Volke lebt vielmehr der Glaube, daß die himmlische Offenbarung fortwirkt. „Seit dem Tode der letzten Propheten Haggai, Zacharja und Maleachi ist der heilige Geist von Israel gewichen, und man bediente sich von jetzt an der Himmelsstimme".[5] Die Himmelsstimme tritt an die Stelle des Sehers und bringt Kunde von einem Ereignis, das sich in der Ferne abgespielt hat. So hörte Simon der Gerechte im Allerheiligsten die Himmelsstimme rufen: Vereitelt ist der Plan der Feinde, die das Heiligtum zerstören wollten; Kaligula ist getötet und sein Dekret aufgehoben worden.[6] Gleich den Propheten verkündet die Himmelsstimme das drohende Unheil und weist die Menschen in ihre Schranken. Am Pfingstfeste, so berichtet Josephus, vernahmen die Priester im inneren Heiligtum den tausendfachen Ruf: Laßt uns von hinnen ziehen![7] Nach dem Tode des R. Eleasar aus Modim erging an Barkochba eine Himmelsstimme: Du hast Eleasar getötet, der Israels Arm und rechtes Auge gewesen; so wird auch dein Arm verdorren und dein rechtes Auge sich ver-

---

[1] Luncz a. a. O. VIII, 6; Rundreise des R. Petachja aus Regensburg ed. Grünhut I, 16, 18.

[2] Jalk. Ex. 181.

[3] Rut r. zu 1, 17; Gen. r. 22; Luncz a. a. O. XI, 5.

[4] Schir r. zu 7, 2; Baba mez. 84[b].

[5] Joma 9[b].

[6] Schir r. zu 8, 10.

[7] b. j. IV, 5, 3.

dunkeln.[1] Als Jonathan b. Usiël auch die Hagiographen übersetzen wollte, gebot ihm die Himmelsstimme: Es ist genug![2] Die Himmelsstimme bezeugt die Größe und das Verdienst des Frommen. Wie im Evangelium eine Stimme vom Himmel Jesus zuruft: „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe",[3] so erzählt auch die jüdische Legende, vom Berge Horeb gehe Tag für Tag eine Himmelsstimme aus, die den Menschen verkündet: Die ganze Welt wird um meines Sohnes Chanina willen gespeist.[4] Als die Mutter mit ihren Söhnen den Märtyrertod starb, rief die Himmelsstimme: „Fröhliche Mutter der Kinder" Ps. 113, 9.[5] Bei dem Tode R. Akibas verkündete sie: Heil dir, Akiba, denn du bist für das Leben der zukünftigen Welt bestimmt.[6] Als der Henker des R. Chanina b. Teradjon, von der Seelengröße des Märtyrers hingerissen, in die Flammen sich warf, ließ eine Himmelsstimme sich vernehmen: Chanina und sein Henker sind für das Leben der zukünftigen Welt bestimmt.[7] Auch in späterer Zeit verstummt die Himmelsstimme nicht. Sie verkündet dem Vater Raschis: Dir wird ein Sohn geboren werden, der Israel erleuchten wird.[8] Sie beantwortet R. Jakob dem Frommen aus Marvège die religionsgesetzlichen Fragen, die er an den Himmel richtet; seine Fragen und die Antworten, die er erhalten hat, finden sich in dem Werke: Die Responsen vom Himmel auf die Fragen des R. Jakob aus Marvège.[9] Wie die christliche Legende die schönsten Hymnen und Gebete auf Himmelsoffenbarungen zurückführt,[10] so erzählt auch die jüdische Legende von dem Gebete „Baruch scheamar": es fiel ein Brief vom Himmel, in dem diese Lobpreisung aufgeschrieben stand.[11] Zuweilen wurde die himmlische Offenbarung den Frommen im Traume zuteil oder durch einen Engel vermittelt. Im Traume wurde Chanina b. Papa wegen einer falschen religionsgesetzlichen Entscheidung getadelt.[12] R. Elieser b. Nathan und R. David b. Zimra

---

[1] j. Taan. 68[d]; Echa r. zu 2, 2.
[2] Meg. 3[a].
[3] Mc. 1, 11.
[4] Berach. 7[b].
[5] Gittin 67[b].
[6] Berach. 61[b].
[7] Ab. z. 18[a].
[8] Seder had. I, 198.
[9] Schem haged. s. v. Jakob hechasid. Groß, Gallia judaica 364.
[10] Günter a. a. O. 92.
[11] מגן דוד zu Schulchan Aruch, Orach chajim 51, 1.
[12] j. Moëd kat. 83[a].

empfingen im Traume die Offenbarung, daß sie in einer Frage falsch entschieden haben.[1] Saadia wollte wissen, wie viel Buchstaben die Thora enthält. Da kam ein Engel und offenbarte es ihm.[2]

Das Volk steht ehrfurchtsvoll vor seinen Helden und fragt: Woher kommen ihre Geistesgaben? Seine Antwort lautet: Die Geistesgaben der großen Männer sind ein Geschenk des Himmels. Die griechische Sage erzählt, Äschylos sei einmal als Knabe auf dem Felde eingeschlafen. Da kam zu ihm der Gott Dionysos und befahl ihm, eine Tragödie zu dichten. Von da ab wurde er ein Tragödiendichter.[3] Derselbe Glaube kommt auch in der jüdischen Legende zum Ausdruck. In der Kindheit aß Eleasar Kalir einen Kuchen, der mit einer heiligen und wunderwirkenden Inschrift versehen war. So wurde er ein Dichter.[4] Moses Maimonides schlief im Gotteshause ein; als er erwachte, war er für die Wissenschaft begeistert.[5] Über R. Juda den Frommen sprach der Vater im Lehrhause den Gottesnamen aus, der Sohn sank zu Boden und verbarg sein Antlitz. Von jetzt an übertraf er alle Schüler des Vaters an Weisheit.[6] Menachem Recanati fastete und betete, daß ihn der Himmel erleuchte. Als er während des Gebetes im Gotteshause eingeschlafen war, kam ein Unbekannter und gab ihm aus einem Gefäße zu trinken. Als er erwachte, war er erleuchtet und fähig, seine Werke zu schreiben.[7]

Die biblische Zeit erzählte von Kriegshelden, später wurden die Frommen die Helden des Volkes. Die Bilder der Kriegshelden in der Bibel wurden von der späteren Legende übermalt und die Kriegshelden als Gelehrte und Fromme dargestellt, die im „Kampfe der Thora" und im sittlichen Ringen sich bewähren. Gottes Lieblinge und Vertraute sind in der jüdischen Legende die Frommen: um ihretwillen wird die Welt erhalten und die Naturordnung aufgehoben; ihnen zuliebe tut Gott Wunder, und auch sie selber vermögen Wunder zu vollbringen. Bei allen Völkern erzählt die Legende von wundertätigen Männern. Auch die jüdische Legende berichtet von einem David Alroï und Sabbatai Zebhi, daß sie Wunder tun konnten. Allein die Wundertäter dieser Art sind

---

[1] Schem haged. s. v. Elieser b. Nathan.
[2] Schem haged. s. v. Saadia.
[3] Paus. a. a. O. I, 42; Günter a. a. O. 51.
[4] Aruch s. v. קלר.
[5] Schalschelet 35ª.; Seder had. I, 206.
[6] Kuttner I, 29 f. aus dem Rödelheimer Maasebuch.
[7] Seder had. I, 224.

die Ausnahme. Als Regel gilt: Wunder vollbringen können nur die Frommen. Der Wundertäter der jüdischen Legende ist kein Zauberer oder Ekstatiker, sondern ein Frommer, der des Gottesgeistes teilhaftig geworden, weil er einen sittlichen und frommen Lebenswandel führt. Auf den Befehl des R. Pinechas b. Jair, teilte sich der Strom. Als seine Schüler ihn fragten, ob auch sie das gleiche Wunder vollbringen könnten, erwiderte er: Nur der vermag es, der das Bewußtsein hat, nie einen Israeliten gekränkt zu haben.[1] An einem Orte war eine Schlange, die die Menschen biß. Sie meldeten es Chanina b. Dosa. Dieser setzte seinen Fuß auf das Loch der Schlange. Die Schlange kam heraus und biß den Frommen. Sie starb, der Fromme aber blieb unversehrt. Chanina nahm die Schlange auf die Schulter, trug sie in das Lehrhaus und sprach: Sehet, nicht die Schlange tötet, sondern die Sünde.[2] Mit anderen Worten: Das Wunder und die wunderwirkende Kraft werden dem Frommen zuteil, weil er einen sittlichen Lebenswandel führt.

Wodurch aber wird der Fromme zum Vertrauten Gottes und zum Nutznießer seiner Gnade? Was gilt in der jüdischen Legende als Frömmigkeit? Hier offenbart uns die Legende das religiöse und sittliche Denken des Volkes. Von Gott gesegnet wird der Fromme, der den Sabbat auszeichnet. Josef, der Sabbatverehrer, kaufte am Rüsttage des Sabbats einen Fisch, in dem er eine kostbare Perle fand.[3] Das Volk glaubt an die schützende Macht des Thorastudiums: Von David, R. Chisda, Rabba bar Nachmani erzählt die Legende, daß der Todesengel ihnen nicht nahen durfte, solange sie dem Thorastudium oblagen.[4] Mehr jedoch als das Thorastudium gilt das Üben der Liebeswerke. Von der Pest, die in Sura ausbrach, blieb die Nachbarschaft Rabs verschont, nicht etwa um des thorabeflissenen Rab willen, sondern wegen eines schlichten Mannes, der zu Begräbnissen Schaufel und Spaten verlieh.[5] Hoch gewertet wird in der jüdischen Legende die Mildtätigkeit. Almosensammlern, die für ein armes Brautpaar sammelten, gab Elieser aus Bartota sein ganzes Geld und wurde dafür reich gesegnet.[6] Die Tochter R. Akibas wurde vom Schlangenbiß bewahrt, weil sie am Hochzeits-

[1] j. Demai 22[a].
[2] Berach. 33[a].
[3] Sabb. 119[a].
[4] Sabb. 30[b]; Makkot 10[a]; Baba mez. 86[a].
[5] Taan. 21[b].
[6] Taan. 24[a].

tage ihr Mahl mit einem Armen geteilt hat.[1] Als ein Mann ein Vorhaus erbaute, das den Armen den Eintritt in das Haus erschwerte, hörte der Prophet Elia auf, das Haus zu besuchen, weil es dieser Auszeichnung unwürdig geworden.[2] Die Legende verherrlicht die Reue. R. Jose b. Joëser sah im Traume die Bahre des Alkimos, der seine Abtrünnigkeit bereute, in der Luft schweben, und er rief aus: Um eine kleine Stunde ist mir Alkimos auf dem Wege in das Paradies vorangegangen.[3] So öffnet sich dem reuigen Sünder das Tor der Gnade in gleichem Maße wie dem Frommen. Wie die Reue dem Sünder, so ebnet die kindliche Pietät dem Sohne den Weg zu Gott. Als Salomo den Tempel erbaute, betete er, daß Feuer auf den Altar herabkomme. Allein das Feuer kam nicht. Da rief der König: Gedenke der Liebe zu David. Als er betend des Vaters gedachte, kam sogleich das Feuer.[4] So wertet das Volk als Frömmigkeit die Sabbatverehrung, das Thorastudium, die Mildtätigkeit, die Reue und die kindliche Pietät. Zum Helden der Legende wird auch der Märtyrer, der seinem Glauben Treue bewahrt und bereit ist, für ihn das Leben zu opfern. Daniel kam unversehrt aus der Löwengrube heraus, seine drei Freunde wurden aus dem Feuer errettet. Als Abraham vor Nimrod den einzigen Gott laut bekannte, stürzten die Götterbilder im Thronsaale mit ihrem Gesicht zur Erde.[5] Als R. Akiba und R. Chanina b. Teradjon den Märtyrertod starben, verhieß ihnen eine Himmelsstimme das zukünftige Leben.[6]

In der Legende verherrlicht das Volk die Stätten, die seinem Herzen heilig sind: das heilige Land, Jerusalem, das Heiligtum, berühmte Gottes- und Lehrhäuser, das Haus, in dem der Fromme gelebt, und das Grab, in dem er ruht. Das heilige Land wurde von der Sintflut verschont.[7] In Jerusalem brach nie ein Feuer aus.[8] Der Altar des Heiligtums wurde nie vom Regen getroffen.[9] Bei allen Feuerbrünsten, von denen Prag heimgesucht wurde, blieb die Altneusynagoge unversehrt.[10] In den Lehrhäusern des R. Jechiel

---

[1] Sabb. 156ᵃ.

[2] Baba bathra 7ᵇ.

[3] Gen. r. 65.

[4] Schocher tob zu Ps. 7, 6.

[5] B. H. I, 30.

[6] Berach. 61ᵇ; Ab. z. 18ᵃ.

[7] Zebach. 113ᵃ.

[8] Ab. di R. N. 35.

[9] Pirke Abot 5, 5; Joma 21ᵃ.

[10] Sippurim II, 158.

aus Paris und des R. Salomo Lurja ereignete sich ein ähnliches Wunder wie im Tempel zu Jerusalem.[1] An der Stelle, wo früher das Haus des Isaak Lurja gestanden, baute ein Jude sein Wohnhaus. Ein Greis warnte ihn: Der Ort, auf dem du stehst, ist heiliger Boden und darf nicht entweiht werden. Allein der Mann hörte nicht auf die Warnung. Als das Haus vollendet wurde, brach ein Feuer aus und verwandelte das Haus in einen Trümmerhaufen.[2] Drei Männer stiegen in die Höhle Machpela hinunter und wurden verbrannt.[3]

Tief im Herzen des Volkes lebt die Ehrfurcht vor allem Heiligen, doch die schönsten Sterne holt das Volk vom Himmel für den Frommen. Der Fromme erscheint in der Legende wie Gott von Lichtglanz umgeben, bei alledem wird er nie zum Heiligen erhoben. Ein Frommer, der sich für sündenrein hielt, wurde von einem Dämon versucht und besiegt.[4] Von R. Akiba und R. Meir berichtet die Legende, daß sie über die Sünder spotteten. Da erschien ihnen der Satan als Weib und bewies ihnen, daß auch sie nur schwache Menschen sind.[5]

Es ist ein in der jüdischen Legende verbreitetes Motiv: der Fromme, der die Demut verliert und die Schranken, die Gott dem Sterblichen gesetzt, überschreitet, wird gestraft. Levi b. Sisi ordnete ein Fasten an, aber es kam kein Regen. Da rief er: „Herr der Welt, du bist zur Höhe emporgestiegen und erbarmst dich deiner Kinder nicht". Der Fromme wurde erhört, aber wegen seiner Kühnheit heimgesucht.[6] Raba erschien der Vater im Traume und offenbarte ihm, daß er wegen seines kühnen, der Demut entbehrenden Gebetes des Todes schuldig sei.[7] Der Sohn des R. Jose von Joqeret forderte vom Feigenbaum zur Unzeit Früchte. Der Feigenbaum brachte die Früchte, doch der Fromme, der die Änderung der Naturordnung erzwungen hatte, mußte sterben.[8] Der hohe R. Löw errettete seine Gemeinde von dem Tode, doch er selber erlag der Gewalt des Todesengels.[9] Zu einem Toten gerufen, schwur Baalschem, der

[1] Schalschelet 44^b; Seder had. 1, 219; Schem haged. s. v. Salomo Lurja; Sabb. 21^b.

[2] Luncz a. a. O. X, 7.

[3] Luncz a. a. O. IX, 5.

[4] j. Sabb. 3^b.

[5] Kidd. 81^a.

[6] Taan. 25^a.

[7] Taan. 24^b.

[8] Taan. 23^b.

[9] Knoop a. a. O. 304 f.

Tote werde auferstehen. Die Seele mußte, dem Schwure des Frommen gehorchend, in den entseelten Leib zurückkehren, doch Baalschem empfing für seinen Schwur Feuerruten.[1] Bei aller Verherrlichung der Frommen betont die jüdische Legende den weiten Abstand zwischen Gott und den Menschen und lehnt den Heiligenkult entschieden ab.

6. Die jüdische Legende hat ihre Geschichte. Von den Karäern und anderen Gegnern des Judentums wurden die Wundererzählungen der Legende als „rabbinischer Aberwitz" verspottet, von den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters dagegen allegorisch gedeutet und als Einkleidung philosophischer Wahrheiten erklärt. Die allegorische Deutung der Legenden dauerte bis in unsere Zeit fort. Ein Schulbeispiel für diese unwissenschaftliche Auffassung der Legenden ist das Schriftchen Friedländers: Ben Dosa und seine Zeit.[2] Die Erzählung, Chanina b. Dosa habe durch seinen Befehl die Dämonin Agrat b. Machlat vertrieben, wird von Friedländer allegorisch gedeutet: „Die Geisternebel zerflossen, wo die Sonne Chaninas sichtend sie durchdrang".[3] Auch die Legende von dem Stein, den Chanina in der Wüste gefunden und mit Hilfe gottgesandter Engel nach Jerusalem gebracht, wird als „Bild" erklärt: „Wir glauben demnach in der wüsten und verödeten Gegend des uns gelieferten Bildes die Zeit und in dem darin liegenden Gestein das verwahrloste, in Geistlosigkeit versteinerte Volk erkennen zu dürfen".[4] Es fehlte der jüdischen Legende auch nicht an rationalistischen Deutungsversuchen. So behauptete Abraham Maimuni in seiner bekannten Abhandlung über die Agada, die Legenden, die von dem Zusammentreffen der Weisen mit Dämonen und Propheten (wie Elia) erzählen, enthielten nur die Schilderung von Traumerscheinungen: die Dämonen und Propheten wären den Frommen nur im Traume und nicht in Wirklichkeit erschienen.[5] Noch mehr als die philosophisch-allegorische und rationalistische Erklärung war im Judentum die buchstäbliche Auffassung verbreitet: die Wundererzählungen der Legende galten als buchstäblich wahr.

Zur wissenschaftlich richtigen Auffassung der jüdischen Legenden führt uns am besten die Vergleichung mit verwandten nicht-

[1] Schibche Bescht 16.

[2] M. Friedländer, Ben Dosa und seine Zeit, Prag 1872.

[3] Friedländer a. a. O. 21.

[4] Friedländer a. a. O. 82.

[5] Kobez Teschubot R. M. B. M. ed. Lichtenberg, Leipzig 1859, II. 42[d].

jüdischen Erzählungen. Im Rahmen der nichtjüdischen Parallelen verliert die jüdische Legende das Seltsame; sie hört auf „rabbinischer Aberwitz", aber auch das allegorische Gewand für philosophische Wahrheiten zu sein. Sie erscheint vielmehr als schlichte Volkserzählung, die zwar der objektiven aber nicht der subjektiven Wahrheit entbehrt, als eine Schöpfung des jüdischen Volksgeistes, in der der fromme Glaube, das Denken und Hoffen des Volkes in einfacher, oft poetischer Form zum Ausdruck kommt.

Die wissenschaftlische Betrachtung der Legende und die kritische Erkenntnis dessen, was Geschichte und Legende ist, macht uns ärmer und reicher zugleich. Manche jüdische Legende wurde für eine Geschichtsquelle in realem Sinne gehalten, die sie nicht sein darf. Durch die Kritik wird ein Teil früher gültigen Quellenmaterials hinfällig. Aber die Kritik lehrt uns auch, wie die Legende in idealem Sinne wieder zur Geschichtsquelle wird. In der Legende bewahrt das Volk zuweilen zutreffende historische Erinnerungen; in ihr urteilt es über Menschen, Werke und Geschehnisse; in ihr spricht es seine religiösen, sittlichen und geschichtsphilosophischen Gedanken aus. So wird die Legende oder, wie sie einmal genannt wurde, die „Lügende" bei wissenschaftlicher Betrachtung wieder zu einem Quell der Wahrheit.

Die hebräischen Kommentare zu den 13 Middot des Rabbi Ismael.

Von A. Freimann, Frankfurt a. M.

Unter den Regeln, an welche die Auslegung des Gesetzes gebunden ist, nehmen die 13 Middot des Rabbi Ismael (י״ג מדות) eine hervorragende Stelle ein. Sie bilden den ersten Abschnitt des Sifra und werden bald als Baraita bald als Midrasch bezeichnet (Zunz G. V. [2] S. 53). Von den Karäern bekämpft (Jehuda Hadassi, Eschkol ha-Kofer § 162), hat man ihnen seitens der Rabbinen eine solche Bedeutung beigemessen, daß sie schon früh (Amrams Siddur, ed. Warschau 1865, fol. 2[a]) unter die täglichen Gebete eingereiht wurden. Weil sie am Anfang des Buches Torat Kohanim stehen, das von den Opfern handelt, hat man sie für geeignet gehalten, neben den Abschnitten von den Opfern rezitiert zu werden (Abudrahim zitiert von S. Baer im Kommentar seiner Ausgabe der Gebete Abodat Israel, Rödelheim 1868, S. 47). Eine Anzahl von Arbeiten des Jubilars, zu dessen Ehrung diese Studie beitragen möchte, beschäftigen sich mit der Untersuchung dieser hermeneutischen Regeln. Sie haben folgende Erklärer gefunden:

1. Saadia Gaon ben Josef (gest. 941/42) schrieb einen arabischen Kommentar, der von Nachum [ha-Maarabi] übersetzt wurde. Ms. Fischl jetzt in Bodl. 2496 [4] (HB. XXI, 134; H. Üb. 935, vgl. 395 A. 183). Er ist von Schechter im בית תלמוד, Bd. 4, S. 235—245 herausgegeben und von Joel Müller, Oeuvres . . . de Saadia ben Josef IX, 73 nochmals gedruckt worden. Steinschneider (HB. XXI, 134; Saadia Gaons Arabische Schriften in Kaufmann-Gedenkbuch, S. 148, Nr. 11, wieder gedruckt in Arabische Übers. S. 50) und Neubauer (Cat. p. 969) bezweifeln die Autorschaft Saadias. Schechter schließt jedoch auf die Echtheit, weil bekannt ist, daß Saadia ein Werk über die Methodologie des Talmud geschrieben (Steinschneider, Arab. Übers. S. 50, Nr. 10) und Abudrahim in seinem

Kommentar zu den 13 Middot eine Stelle im Namen Saadias zitiert, die sich in unserem Kommentar findet (Beth Talmud IV, S. 236).

2. Salomo ben Isak (Raschi gest. 1105) wird vom Kopisten des cod. München 305 [1] und cod. Casanata 173 [2] der Kommentar zugewiesen, der sich anonym in cod. München 279 [2] und in der Handschrift V des ungarischen Nationalmuseums zu Budapest (Kohn S. 16) findet. Er ist von Kobak im Jeschurun 6, hebr. Abt., S. 38—44 nach ms. Fischl und aus dem Jeschurun nochmals in קבוצת קונטרסים ed. Hirschensohn, Jerusalem 1882, I, fol. 12, 13, gedruckt worden. Schorr im Zion II, 147 wollte Lilienthals Angaben in Allgem. Zeitung des Judent. 1839, S. 56, bezweifeln und für Salomo ben Isak Simson ben Isak aus Chinon lesen. Oppenheim im Jeschurun 6, S. 201, weist auf Zitate aus unserem Kommentar hin.

3. Hillel ben Eljakim (12. Jahrhundert) angeblich Raschis Schüler, nach Samuel Krauss, Studien zur Byzantinisch-Jüdischen Geschichte, S. 118, „vermutlich in Candia heimisch"; Steinschneider in Geigers Jüd. Zeitschr. X, S. 316, „ich möchte an Unteritalien (Groß-Griechenland) denken, welches noch im 12. Jahrhundert an der griechischen Bildung zehrte", jedoch in HB. XVIII, S. 131 und Luncz's Jerusalem 3, deutscher Teil, S. 45, „der in Griechenland oder Unteritalien lebte". Sein Kommentar zum Sifra ist in cod. Wien 116 (Goldenthal S. 12 f.), cod. Neub. 424, 426, 427 und cod. Merzbacher 97 (geschrieben 13. Tamus 1212). Er zitiert außer den Gaonim Hai und Nissim und Baruch aus Griechenland keinen späteren Autor als Nathan ben Jechiel (Rabbinowicz, Dikd. Sofr. V zu Erubin, Vorrede). Schwierige Stellen des Textes übersetzt er ins Griechische (J. Perles, Jüdisch-byzantinische Beziehungen in Byzantinische Zeitschrift II, S. 577).

4. Abraham ben David aus Posquières (Rabed gest. 1198) schrieb einen Kommentar zum Sifra, der zum Teil schon zirka 1523 von Salomo ben Masaltob in Konstantinopel gedruckt wurde (Z. f. H. B. XI, 49). Es sind hiervon nur vier Exemplare, und zwar im Rabbinerseminar Budapest (ehemals della Torre), in der Frankfurter Stadtbibliothek, im Br. Museum (Straalen p. 219) und im Besitze Elkan Adlers bekannt. Wieder gedruckt ist nach einer Handschrift der Anfang von B. Goldberg in J. F. Fuens הכרמל I, S. 239 und ganz von J. H. Weiss in seiner Sifra-Ausgabe, Wien 1862; daraus übernommen in die Sifra-Ausgabe mit Kommentar des Simson ben Abraham aus Sens, Warschau 1866. Von dem Kommentar zu den 13 Middot gibt es aber auch besondere Handschriften, z. B. cod. Neub. 847 [1], die auch gesondert gedruckt

wurden, so in לשון חכמים, Livorno 1781 (vgl. Gross in Monatsschr 1874, S. 182 und Gall. Jud., S. 448). Philippus Ferdinandus (gest. 1598) übersetzte ihn ins Lateinische (CB. p. 679) und ließ ihn in Cambridge 1597 drucken (CB. p. 980).

5. Simcha ben Samuel in Speier war im Sommer 1223 noch am Leben (Zunz, Ltg. 309). Seinen Kommentar zum Sifra erwähnen Or Sarua I, 333, 336 und Machsor Nürnberg (Mag. XIII, 190), vgl. Epstein in Monatsschr. 1895, S. 451, Nr. 11. Der Kommentar ist nicht mehr erhalten.

6. Samuel nennt der Schreiber von cod. München 59 [8] den anonymen Verfasser des Kommentars zum Sifra, über den Steinschneider schon in Geigers Jüd. Zeitschr. X, 314 f. eine Untersuchung anstellte, ohne sicheres zu ermitteln. Epstein will ihn Baruch ben Isak zuschreiben (Monatsschr. 1895, S. 455 f.). Jedenfalls ist der Verfasser ein Deutscher, vielleicht ein Schüler Samuel he-Chasids.

7. Jehuda ben Kalonymos ben Meir schrieb gegen Ende des 12. Jahrhunderts sein groß angelegtes talmudisches Lexikon יחוסי תנאים ואמוראים (Epstein in Monatsschr. 1895, S. 398 ff.). In diesem behandelt er s. v. ישמעאל in ganz ausführlicher Weise die 13 Middot. Er zitiert Raschi (Nr. 2), Hillel (Nr. 3), seinen Bruder Meir, der viele andere Beweisstellen herangezogen habe, und Samuel (Nr. 6).

8. Simson ben Abraham aus Sens (gest. um 1230, vgl. Revue VI, 179) schrieb einen Sifra-Kommentar, der zu einem beträchtlichen Teile ein Auszug aus dem des Abraham ben Davids ist (Revue VII, S. 62). Er ist mit Noten von Jakob David aus Wischegorod nach einem mangelhaften Manuskript in Warschau 1866 herausgegeben worden. Die Vorrede zum Kommentar des Rabed ist aus Sifra ed. Wien 1862 übernommen.

9. Meir Abulafia ha-Levi ben Todros in Toledo (gest. 1244). Sein Kommentar ist im cod. München 305 [2] und cod. Vat. 277 [3] von Assemani p. 245 Todros zugeschrieben. Verschieden ist cod. Fischl, der mit ע״כ טודרוס הלוי ז״ל, schließt, vgl. Steinschneider in Cat. München [2], S. VIII und Joel Müller, Oeuvres . . . de Saadia ben Josef IX, S. XXXII, Note 1.

10. Isak ben Josef aus Corbeil (gest. 1280, vgl. Gross, Gall. Jud. p. 563), der Verfasser des עמודי הגולה soll einen Kommentar zu den 13 Middot geschrieben haben, der sich nach Senior Sachs' handschriftlichem Katalog in cod. Günzburg 366 [5] findet. Ich habe während meines Aufenthaltes in Petersburg im Jahre 1911 zum Studium der Günzburgischen Handschriften nicht Zeit gefunden, die Angabe zu prüfen.

11. Bechai ben Ascher schrieb seinen Pentateuchkommentar zu Saragossa im Jahre 1291 (CB. p. 777). Im Abschnitt בהעלותך (ed. Venedig 1546, fol. 164[b] und 164[c]) behandelt er die 13 Middot in der Reihenfolge, die Raschi (Nr. 2) vor ihm befolgt hat und nach der sich unter vielen anderen David Nieto in seinem מטה דן, fol. 87[b] und Isak Lampronti im Pachad Jizchak richten (Oppenheim in Kobaks Jeschurun 6, S. 201). Ob der in cod. Günzburg 109 enthaltene Kommentar ein anderer ist, habe ich nicht prüfen können.

12. Simson ben Isak aus Chinon um 1300 (Gross, Gall Jud. p. 581 f.) erklärt die 13 Middot im ersten Teile seines methodologischen Werkes ספר כריתות, der den Titel בתי מדות trägt, in ausführlicher Weise. In der Zählung und Einteilung der Regeln befolgt er einen von seinen Vorgängern und Nachfolgern abweichenden Weg (Oppenheim in Kobaks Jeschurun 6, S. 204).

13. David Ibn Bilia ben Jomtob aus Portugal schrieb um 1320 (CB. p. 857) seine philosophische Begründung der 13 Glaubenslehren יסודות המשכיל, gedruckt in דברי חכמים, ed. El. Aschkenasi, Metz 1849, mit französischer Übersetzung von Salomo Klein. Er übersetzte 1338 Johannes Pauli, Salus vitae (H. Üb. S. 806). Von seinen logischen Grundregeln כללי ההגיון ist nur ein Fragment in cod. Neub. 2168 erhalten (H. Üb. S. 499). Seinen Kommentar zu den 13 Middot enthält cod. Cambridge.

14. Ahron Kohen aus Lunel schrieb sein Ritualwerk ארחות חיים vor 1327 (Gross, Gall. Jud. p. 290). Es enthält in seinem ersten Teile, Livorno 1750, p. 5[d] und 6[a], eine kurze Erklärung der 13 Middot, die von dem Sammler des Kol bo § 3 wörtlich übernommen wurde.

15. David Abudrahim ben Josef in Spanien, der seine Erklärungen zu den Gebeten 1341 schrieb (CB. p. 855), kommentierte auch unsere Baraita (ed. Prag 1784, p. 18 f.), meist nach Raschi, zuweilen aber auch nach Saadia (Joel Müller in Oeuvres IX, S. XXIII, Anm. 2). Er zitiert Midrasch Haschkem (vgl. ספר הלקוטים, ed. Grünhut I, S. 18, Anm. 2), Saadia und Raschi. In der Zählungsweise folgt er dem Abraham ben David.

16. Levi ben Gerson in Avignon und Orange (gest. 1344) schrieb, vielleicht zur Einleitung in seine größeren Werke, eine Erklärung der 13 hermeneutischen Regeln, die unter dem Titel שערי צדק (der aber wahrscheinlich vom Herausgeber herrührt), in dem Buche ברית יעקב von Jakob Feitusi, Livorno 1800, fol. 123[b]—125[a] zuerst gedruckt ist und von Isak Jakob Wolfinsohn, Jerusalem 1884, mit einer Biographie des Verfassers aus Kalman Schulmanns תולדות

חכמי ישראל versehen, neu herausgegeben wurde (Steinschneider in Ersch und Gruber, II. Sect., 43. Teil, S. 297, Nr. 9). Er zitiert Rabbenu Nissim und R. Simson aus Sens. Schechter (Beth Talmud IV, S. 237, Anm. 5), vermutet Interpolationen in den Text.

17. Dem 15. Jahrhundert gehört das mystische Buch Pelia Korzec 1784 an (Jellinek in Beth ha-Midrasch III, Einleitung, p. XXXVIII f. und קונטרס תרי"ג S. 43 f., HB. 18, S. 4. Festschrift Guttmann, S. 206, Anm. 2), das auf Blatt 74 die von anderen übernommenen Erklärungen in krauser und tendenziöser Weise entstellt (Jellinek קונטרס הכללים S. 24, Nr. 175).

18. Aus cod. Günzburg 331, der am 14. Tischri 1453 beendet wurde, veröffentlichte Zebi Scherschewski einen anonymen Kommentar in S. J. Fuens הכרמל VIII (1870), S. 213—214; 221—222. Er stimmt meist mit der Raschi (Nr. 2) zugeschriebenen Erklärung überein.

19. Abraham Elia Kohen ist Verfasser des Kommentars in cod. Vat. 37, der fol. 74 mit den von Berliner in Michaels אור החיים S. 611 angegebenen Worten beginnt und nach jeder Regel mit einem kleinen Gedicht schließt. Die Handschrift stammt aus dem 16. Jahrhundert und dürfte in Creta entstanden sein. Cod. Vat. 107 [4] enthält die in מהררי נמרים, Venedig 1599, p. 21^b gedruckte Abhandlung Ibn Musas über קל וחומר.

20. Samuel Ibn סירילייו (Serillo?) (erste Hälfte des 16. Jahrhunderts in Ägypten, CB., p. 2480) hat in seinem methodologischen Werke כללי שמואל, Abschnitt מ׳, gedruckt in תמת ישרים, Venedig 1622, Abt. IV, fol. 16 f., die 13 Middot genauer untersucht mit Heranziehung des Abraham ben David, seines Lehrers Isak de Leon u. a.

21. Jochanan ben Josef Treves, der Verfasser des Kommentars קמחא דאבישונא zum römischen Machsor (Brüll in Jahrbücher für jüd. Gesch. und Liter. I, S. 108), der in Bologna 1540 im Druck erschien (CB. Nr. 2579), erklärt auch die Baraita der 13 Middot.

22. Naftali Hirz Treves ben Elieser (Vorbeter in Frankfurt a. M., gest. vor 1556), dessen meist aus kabbalistischen Schriften geschöpfter Kommentar zu den Gebeten zuerst Thiengen 1560 gedruckt ist (CB. p. 2029 und Brüll in Jahrbücher für jüd. Gesch. und Liter. I [1874], S. 101—104), erklärt auch die Baraita der 13 Middot in kurzer Weise. Sein Kommentar ist ein zweites Mal, Berlin 170; (CB. Nr. 2246), erschienen.

23. Vidal Zarfati ben Isak aus Fez schrieb um die Mitte des 17. Jahrhunderts seinen Kommentar דרך הקדש zum Sifra, vielleicht als sein erstes Werk, da er keine seiner Schriften darin

nennt (vgl. meine Anzeige in Z. f. H. B. 12, S. 132). Er ist vom Verein Dobhebhe Sifte Jeschenim in Husiatyn 1908 gedruckt worden.

24. Isak ben Jakob Josbel Levi (um 1600) hat in seiner Erklärung der Gebete, die in den Machsorim seit 1600 unter dem Titel הדרת קודש gedruckt ist (CB. p. 1126), auch einen Kommentar zu den 13 Middot. Er ist aus drei verschiedenen Kommentaren gesammelt (Baer, סדר עבודת ישראל, Einl. S. VI, Anm. 4). Die Erklärung der 13 Middot ist aus dem anonymen Gebetkommentar מעגלי צדק (CB. Nr. 3856), zuerst in der Machsor-Ausgabe Venedig 1567 (CB. Nr. 2455) gedruckt, wörtlich übernommen, der hinwiederum den Anfang aus der Erklärung des Naftali Hirz Treves (Nr. 22) bringt.

25. Immanuel Aboab schrieb 1616—1625 sein Werk Nomologia o Discursos legales, Amsterdam 1629 (D. Cassel, Einl. zum Kusari p. XXXI). Er erklärt darin (p. 108—118) die 13 Regeln in spanischer Sprache.

26. Chajjim Vital ben Josef (gest. in Damascus 1620) hat die kabbalistischen Aussprüche seines Lehrers Isak Loria niedergeschrieben. Die כוונות aus seinem Werke פרי עץ חיים bezüglich der 13 Middot sind aneinander gereiht in סדר תפלה Zolkiew 1781, fol. 48 (Zedner p. 487), gleichsam als Kommentar zu diesen Regeln.

27. Ahron Ibn Chajjim ben Abraham aus Fez (gest. in Jerusalem 1632, vgl. CB. p. 719 und Add., Ozar Nechmad III, 145) schrieb einen sehr ausführlichen Kommentar, der unter dem Titel מדות אהרן vor seinem Sifra-Kommentar קרבן אהרן Venedig 1609—1611 und nochmals Dessau 1742 gedruckt ist. Er möchte die drei letzten Regeln nicht unter die 13 zählen.

28. Jakob Chagis ben Samuel (gest. 1674) schienen die von Simson Chinon (Nr. 12) im ספר כריתות behandelten methodologischen Regeln der Ergänzung und Verbesserung fähig. Er sammelte aus dem Talmud und seinen Erklärern Raschi und Tosafot, aus Jeschua ben Josefs הליכות עולם, Josef Ibn Vergas שארית יוסף, Josef Karos כללי התלמוד und Ahron Ibn Chajjims מדות אהרן und konnte auch noch das eben (1639) erschienene Werk יבין שמועה des Salomo Algasi kurz studieren und benützen (CB. p. 1204). Er fügte seine Erklärungen hinzu und ließ sie unter dem Titel תחלת חכמה zusammen mit ספר כריתות in Verona 1647 drucken. Sie erschienen auch Amsterdam 1709 (CB. p. 2634).

29. Jesaja Hurwitz (gest. um 1630) hat in seinem großen ethisch-aszetisch-kabbalistischen Werke שני לוחות הברית, Amsterdam 1648—1649 und öfter gedruckt (CB. p. 1387), am Beginn des Ab-

schnitts תורה שבעל פה auch die 13 Middot in ganz ausführlicher Weise erklärt. Während aber dieser Kommentar in rein halachischer Weise die Regeln erläutert, ist der in der Gebetausgabe שער השמים, volkstümlich סידור של"ה genannt, die zuerst Amsterdam 1717 (CB. p. 2335) erschienen ist, enthaltene kurze Kommentar ganz kabbalistisch.

30. Samuel ben Josef (gest. in Hamburg 1699) ist Verfasser eines Gebetkommentars (CB. p. 2430), wahrscheinlich des in der Ausgabe Amsterdam 1681—1682 (CB. Nr. 2184) gedruckten, in welchem die 13 Middot (fol. 10 f.) mit starker Anlehnung an David Abudrahims Kommentar erläutert sind. Er hat aber auch den Kommentar des damals noch in Mainz (1677—1681) als Rabbiner lebenden David Lida (vgl. Vorrede) benützt. Baer in סדר עבודת ישראל Einl. p. VI, Anm. 3 schreibt den Kommentar Zebi ben Chanoch und seinem Sohne Chanoch zu; mir fehlt eben die Möglichkeit, diese Angabe zu prüfen.

31. Ein Mitglied der Familie Cases ist Verfasser des Kommentars der 13 Middot im cod. Almanzi 302, jetzt Br. Museum 471. Dem Katalog nach (p. 90) ist die Handschrift aus dem 18. Jahrhundert. Sie enthält nur die Einleitung, eine längere Abhandlung über קל וחומר und eine kurze über גזרה שוה.

32. Jechiel Michael Epstein ben Abraham aus Lemberg, Rabbiner in Proßnitz (CB. p. 1274) hat in seinem oft aufgelegten Gebetkommentar דרך ישרה, zuerst erschienen Frankfurt a. M. 1697 (CB. Nr. 2219), auch die 13 Middot erläutert.

33. Menachem Asaria ben Jehuda Löb כ"ץ, Schwiegersohn des Elieser ben Jehuda Löb, Dajan und Darschan in Redwitz (bei Bamberg) fügte, als er das Werk שלחן ערוך seines Schwiegervaters nach dessen Tode im Jahre 1697 in Fürth erscheinen ließ (Löwenstein, Zur Gesch. der Juden in Fürth III im Jahrbuch der jüd.-lit. Gesellsch. X, S. 66 f.), eine kurze Erklärung der 13 Middot bei, die dort p. 27 gedruckt ist.

34. Simon Akiba Baer aus Wien, Rabbiner in Gunzenhausen (D. Kaufmann, Letzte Vertreibung der Juden aus Wien, S. 202 f.) gab 1707 in Sulzbach die Neubearbeitung seiner Gebeterklärung מהדורא בתרא של עבודת בורא heraus (CB. Nr. 2275), in der er die 13 Middot in ethischer Weise erläutert.

35. Jehuda Arje Löb ben Josef Samuel, Dajan in Frankfurt a. M. (Horovitz, Frankfurter Rabbinen II, S. 57; CB. p. 1333 und 2938), der Herausgeber, der von seinem Vater, dem Rabbiner in Frankfurt, Samuel Kaidenower (Horovitz a. a. O. S. 56) und

Schwiegervater Samuel Schotten (Horovitz a. a. O. S. 73 und Landshut in Kohn-Zedeks אור תורה I, S. 51 f.) korrigierten Talmud-Ausgabe Amsterdam-Frankfurt a. M. 1714—1721 (CB. Nr. 1414 und Rabbinowicz מאמר על הדפסת התלמוד, S. 88 ff.), schrieb ein Kompendium der 13 Middot קצור כללי י״ג מדות דר׳ ישמעאל, das er dem ersten Bande jener Ausgabe des Talmuds beifügte und das in den späteren Talmuddrucken meist wieder abgedruckt ist. In der ed. Wilna noch mit dem Superkommentar הגהות בן אריה von Seeb ben Arje aus Telz.

36. David ben Arje Löb aus Lida (gest. in Lemberg 1690, vgl. Buber, אנשי שם, S. 56) kommentierte in seinem großen Werke יד כל בו Frankfurt a. M. 1727 (CB. p. 877) in ganz kurzer Weise die 13 Middot. Die Erklärung ist in dem פתחי שערים betitelten Kommentar enthalten.

37. Ahron ben Zebi Hirsch aus Dessau, Einwohner Frankfurts, begründete 1737 in Homburg v. d. H. eine hebräische Druckerei (Ersch und Gruber, Sect. II, 28, S. 80). Er ließ dort 1737 eine Machsor-Ausgabe in zwei Teilen erscheinen (Zedner, p. 467), die mit einem Kommentar versehen ist, welcher auch die 13 Middot kurz erläutert. Ob Ahron ben Zebi, der die deutsche Vorrede unterzeichnet, auch der Verfasser des Kommentars ist, kann ich jetzt nicht untersuchen.

38. Jakob Emden ben Zebi (gest. 1776) begann die Bearbeitung des Gebetbuchs nach seiner Genesung von einer schweren Krankheit im Jahre 1743 (Wagenaar, תולדות יעב״ץ, p. 8 f.). Er erklärte auch die 13 Middot mit Benützung des Talmud und seiner Kommentare und druckte sie im ersten Teile seines סדר תפלה, die den Titel עמודי שמים führt und in Altona 1744 erschienen ist (Zedner, p. 460).

39. Elia Wilna ben Salman (gest. 1797) schrieb Textverbesserungen und Bemerkungen zur Baraita über die 13 Middot, die unter dem Titel ליקוטי הגר״א im סידור הגר״א Jerusalem 1895—1898 gedruckt sind. Die Textverbesserungen druckte als הגהות הגר״א Israel Meir ben Arje Seeb Kohen aus Radun (Nr. 49) in seinem Sifra-Kommentar Pietrkow 1911 ab.

40. Jakob Koppel Lipschütz schrieb einen ganz im lurjanischen Sinne gehaltenen Gebetkommentar קול יעקב, der mit dem סידור מהאר״י ז״ל Slobuta 1804 gedruckt ist (Zedner, p. 488). Die Erklärung der 13 Middot in kabbalistischer Weise (50^b—51^b) ist ganz knapp gehalten.

41. Gedalja Lipschütz (gest. 1826, vgl. Berliner in Monatsschrift 50, S. 216) ließ in Breslau 1818 sein Werk כנסת ישראל er-

scheinen (Bj. כ 235), das unter vielem andern auf Blatt 49 die 13 Middot erklärt.

42. Zebi Hirsch ben Naftali Hirz Rapoport aus Lemberg, Rabbiner in Dubno (gest. 1865, vgl. Pesis, עיר דובנא ורבניה S. 33 f.), veröffentlichte seinen Doppelkommentar עזרת כהנים und תוספות העזרה zum Sifra und der Baraita der 13 Middot in Wilna 1845 (Zedner, p. 699). Er ist sehr ausführlich.

43. Isak Eisik Jehuda Jechiel b. Alexander aus Komorno schrieb einen eingehenden Kommentar עשירית האיפה zum Sifra, der meist auf Ahron Ibn Chajjims קרבן אהרן beruht und nur Zusätze dazu macht. Er erschien in Lemberg 1848 (Zedner, p. 700).

44. Jakob Zebi Meklenburg (gest. 1865) untersucht in seinem Gebetkommentar עיון תפלה das Wort וכן, das die letzte Regel einleitet und meint, es verbinde die letzte Regel mit den zwei vorangehenden, um ihre Ähnlichkeit zu dokumentieren und es ist nicht וְכֵן (= וכאן), wie Wolf Heidenheim in seinem Raschi-Kommentar הבנת המקרא zu Numeri VII, 85 in Berufung auf Taschbaz § 214, der dieses im Namen seines Lehrers Meir Rothenburg sagt, zu lesen. Vgl. auch Oppenheim in Kobaks Jeschurun 6, S. 204.

45. Isak Hirsch Weiss (gest. 1905) gab in Wien 1862 den Sifra mit der Erklärung des Abraham ben David (Nr. 4) heraus, den er mit meist kurzen Noten, מסרת התלמוד betitelt, versah. Er hat auch zur Erklärung der 13 Middot kurze Bemerkungen geschrieben.

46. Isak Seligmann Baer (gest. 1897) behandelt in seinem Kommentar zu den täglichen Gebeten, gedruckt in סדר עבודת ישראל Rödelheim 1868, S. 53 f. die Regeln in selbständiger und wissenschaftlicher Form, oft mit Heranziehung des Abudrahim.[1]

47. Chajjim Palagi (der jüdische Polyhistor, gest. 1868, seine Grabschrift und seine Schriften in A. Freimann, ענני שבתי צבי Berlin 1912, S. 149 f.) behandelt in seinem methodologischen Werke כל החיים, Smyrna 1874, fol. 9[b] in kurzer Weise die 13 Middot.

48. Naftali Herz ha-Levi, Rabbiner in Jaffa, schrieb einen Doppelkommentar שער נפתלי und אמרי שפר zu den Gebeten, in dem er auch die 13 Middot erklärt hat. Er ist im סידור הגר"א Jerusalem 1895—1898 gedruckt.

49. Israel Meir ben Arje Seeb Kohen aus Radun (Gouvernement Wilna) schrieb seinen Kommentar zum Sifra, indem er aus den Erklärungen des Abraham ben David, Simson aus Sens,

[1] Es ist mir unmöglich alle Erklärer der Gebete anzugeben, die auch die 13 Middot kommentiert haben, weil mir die neuen und neuesten Siddur-Ausgaben meist nicht zugänglich sind.

Ahron Ibn Chajjim u. a., das ihm einleuchtendste sammelte und mit den Textverbesserungen des Elia Wilna (Nr. 39) versehen in Pietrkow 1911 drucken ließ.

50. Meir Friedmann (gest. 1908) beschließt den Reigen der Erklärer der 13 Middot. Als posthumes Werk gab die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in Berlin seine Sifra-Ausgabe, Breslau 1915, heraus, die leider ein Torso geblieben ist. Eine ausführliche Einleitung und ein bis ins einzelne gehender Kommentar zu den 13 Middot geben Berichtigungen zum Text und Erläuterungen der Auffassung, welche die Regeln in der talmudischen Literatur gefunden haben.

51. Anonyme. Ohne Namen des Verfassers sind:

a) cod. Neub. 1267 [13e] und cod. 2496 [5], sie sind identisch und ganz kurz gehalten, vgl. Neubauer, Cat. Add., p. 1156 und Schechter in Beth Talmud IV, S. 236, Anm. 1; cod. 2496 [6] ist am Ende defekt, cod. Neub. 2164 [3b] ist gleichfalls ganz kurz.

b) Anonym ist ferner: cod. de Rossi 62, cod. Parma 105 (Cat. Perreau p. 191).

c) cod. Leyden 59 [5] (Steinschneider, Cat. p. 268 f.).

d) cod. Günzburg 33, cod. Günzburg 937 (ob auch Günzburg 1184, weil darauf פי' עשר ספירות folgt?) und cod. Günzburg 1432—1433, letzterer in italienischer Sprache.

Außer diesen Kommentaren gibt es noch einen „Midrasch über die 13 Middot". Er hat unsere Baraita zur Grundlage, statt der 16 Beispiele nur 14, die Beispiele aber sind dem Midrasch entnommen. Er findet sich im Midrasch ha-Gadol und ist von D. Hoffmann in Berliner Festschrift, hebr. Teil, S. 55—71, mit einer Einleitung und Noten versehen, herausgegeben worden.

Register.

Abraham ben David 4.
Abraham Elia Kohen 19.
Ahron ben Zebi Hirsch 37.
Ahron Ibn Chajjim 27.
Ahron Kohen aus Lunel 14.
Anonyme 51.
Baer, I. S. 46.
Baruch ben Isak 6.
Bechai ben Ascher 11.
Cases 31.
Chajjim Vital 26.
David Abudrahim 15.
David ben Arje Löb aus Lida 36.
David Ibn Bilia 13.
Elia Wilna 39.
Friedmann, M. 50.
Gedalja Lipschütz 41.
Hillel ben Eljakim 3.
Jakob Chagis 28.
Jakob Emden 38.
Jakob Koppel Lipschütz 40.
Jechiel Michael Epstein 32.
Jehuda Arje Löb ben Josef Samuel 35.
Jehuda ben Kalonymos ben Meir 7.
Jesaja Hurwitz 29.
Immanuel Aboab 25.
Jochanan ben Josef Treves 21.
Isak ben Jakob Josbel Levi 24.
Isak ben Josef aus Corbeil 10.
Isak Eisik Jehuda Jechiel 43.
Israel Meir Kohen 49.
Levi ben Gerson 16.
Meir Abulafia 9.
Meklenburg, J. Z. 44.
Menachem Asaria ben Jehuda Löb 33.
Naftali Herz ha-Levi 48.
Naftali Hirz Treves 22.
Palagi, Ch. 47.
Saadia Gaon 1.
Salomo ben Isak 2.
Samuel 6.
Samuel ben Josef 30.
Samuel Ibn Serillo 20.
Simcha ben Samuel 5.
Simon Akiba Baer 34.
Simson ben Abraham aus Sens 8.
Simson ben Isak aus Chinon 12.
Todros 9.
Vidal Zarfati 23.
Weiß, I. H. 45.
Zebi Hirsch ben Naftali Hirz Rapoport 42.

אמרי שפר 48. — ארחות חיים 14. — בתי מדות 12. — דרך הקדש 23. — דרך ישרה 32. — הגהות הגר"א 39. — הדרת קדש 24. — יחוסי תנאים ואמוראים 7. — כל בו 14. — כל החיים 47. — כללי שמואל 20. — כנסת ישראל 41. — ליקוטי הגר"א 39. — מדות אהרן 27. — מסרת התלמוד 45. — מעגלי צדק 24. — עבודת בורא 34. — עבודת ישראל 46. — עזרת כהנים 46. — עיון תפלה 44. — עמודי שמים 38. — עשירית האיפה 43. — ס' פליאה 17. — פתחי שערים 36. — קול יעקב 40. — קיצור כללי י"ג מדות 35. — קמחא דאבישונא 21. — שני לוחות הברית 29. — שער השמים 29. — שער נפתלי 48. — שערי צדק 16. — תוספות העזרה 42. — תחלת חכמה 28.

Handschriften.

Leyden: 59^{5} . . . 51.
Oxford: Neub. 1267^{13e}; 2164^{3b}; 2496^{5}; 2496^{6} . . . 51.
Parma: Rossi 62; Perreau 105 . . . 51.
Rom: Vat. 107^{4} . . . 19.
St. Petersburg: Günzburg 33 . . . 51; 109 . . . 11; 331 . . . 18; 937 . . . 51; 1432—1433 . . . 51.



Das Alter der Baraita der 32 Normen für die agadische Auslegung der Heiligen Schrift.

Von V. Aptowitzer, Wien.

Die Interpretation der exegetischen Normen bildet ein Hauptgebiet der wissenschaftlichen Tätigkeit des verehrten Jubilars, dem diese Festschrift gewidmet ist. Ihm verdanken wir eine Reihe scharfsinniger Werke auf diesem Gebiete und werden ihm — wir hoffen und wünschen es — noch viele andere verdanken. So sei dem Interpreten der Middoth dieser Beitrag zur Literaturgeschichte der exegetischen Normen als bescheidene Festgabe gewidmet. Dem Meister von seinem in Dankbarkeit und Verehrung ergebenen Schüler und Kollegen.

Die Frage nach dem Alter der Baraita der 32 Normen der agadischen Auslegung hat bis vor einigen Jahren in der modernen literarhistorischen Kritik sich in normalem Geleise bewegt. Ihre Beantwortung hat nicht jene Divergenzen und Extreme hervorgerufen, wie sie in bezug auf manche andere Werke der talmudischen Literatur bestehen. Die Zugehörigkeit der Baraita zur talmudischen Literatur wurde überhaupt nicht angezweifelt. Auch ihr tannaitischer Ursprung blieb im ganzen unangefochten. Von den Beispielen zu den einzelnen Normen behaupten zwar manche, daß sie ganz oder teilweise der amoräischen Zeit gehören,[1] über die Normen selbst aber sind auch die meisten modernen Forscher einig, daß gegen die Zuweisung ihrer Verfassung oder Zusammen-

[1] Vgl. Katzenellenbogen, נתיבות עולם, Wilna 1859, S. XXVIII; Reifmann, משיב דבר S. 8 ff.; Berliner, im Israelit 1869; Bloch in Kobaks Jeschurun IX, S. 49 ff.; Bacher, Agada der Tannaiten II 293, Anm. 1; Exegetische Terminologie Bd. I. S. 100 f. Vgl. auch Frankel, דרכי המשנה, S. 187. Vgl. noch Schwarz, Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Literatur S. 12 und Schwarz, Die hermeneutische Antinomie S. 24 f.

stellung an den Tannaiten R. Elieser, den Sohn R. Jose des Galiläers, nichts Ernstliches vorgebracht werden kann.[1] Der Einzige, der gegen die Autorschaft R. Eliesers schwachen Zweifel aussprach, war A. Berliner, der sich wie folgt äußert:[2] „Die Verbindung, in welche die XXXII (scil. Middoth) mit dem Namen des R. Elieser ben R. Jose des Galiläers, gebracht wird, dürfte sich in folgender Weise erklären lassen. Man hatte, und vielleicht gar ohne besondere Absicht, an die Spitze der XXXII Middoth jenen Satz aus Chullin 89[a] gestellt: כל מקום שאתה מוצא דבריו של ר"א בנו של ר' יוסי הגלילי בהגדה עשה אזנך כאפרכסת. Denn erst hierauf beginnen die Middoth selbst, eingeleitet mit den Worten: בל"ב מדות אגדה נדרשת. Jener Satz steht in dieser Weise ganz ohne Zusammenhang mit dem nachfolgenden; allenfalls bietet er nur einen schwachen Anhalt für die Authentizität des R. Elieser. Es sprechen auch innere Gründe dagegen, den R. Elieser als Redakteur der XXXII Middoth zu halten, da Autoritäten darin angeführt werden, welche lange nach R. Elieser gelebt haben. So z. B. in Regel VIII R. Chija, oder R. Jizchak nach der Lesart des Jalkut (Exod. § 170), in Regel X R. Jakob ben Chija. Man müßte sonst annehmen, daß ursprünglich R. Elieser die XXXII Middoth nur präzis zusammengestellt habe wie R. Ismael die XIII Middoth, spätere aber zur weiteren Ergänzung die Beispiele hinzugefügt haben."

Wir sehen also, daß auch Berliner nur zweifelt und noch immer die Baraita in ihrer jetzigen Gestalt der amoräischen Zeit, also der talmudischen Literatur zuweist.

Aus dieser normalen Bahn wurde die Frage nach dem Alter unserer Baraita gedrängt durch eine vor drei Jahren erschienene, dieser Frage besonders gewidmete Schrift von Dr. Leo Bardowicz.[3]

In dieser Schrift wird unserer Baraita die Zugehörigkeit zur talmudischen Literatur abgesprochen und sie in ihrer jetzigen Form für ein Produkt der nachsa'adianischen Gaonimzeit erklärt. Der Verfasser hat seinem Thema viel Fleiß gewidmet und seine

---

[1] Zunz, Gottesdienstliche Vorträge [2] SS. 90, 337; Einhorn, מדרש תנאים Vorwort und passim. Frankel, דרכי המשנה S. 186; Graetz, Geschichte IV [3], S. 185; Weiss, דור דור ודורשיו II, SS. 167, 205; Brüll, מבוא המשנה I, S. 212; Hoffmann, Einleitung in die halachischen Midraschim S. 4.; Katzenellenbogen, Reifmann, Bacher, Bloch, Schwarz an den hier in der vorhergehenden Anmerkung genannten Stellen.

[2] Israelit 1869.

[3] Die Abfassungszeit der Baraita der 32 Normen für die Auslegung der Heiligen Schrift. Eine Untersuchung von Dr. Leo Bardowicz, Berlin 1913. Vgl. auch des Verfassers Aufsatz in „Freie Jüdische Lehrerstimme" III, S. 31.

Argumentation geschickt und mit großem gelehrten Apparat durchgeführt. Seine Argumente wirken auf den ersten Blick bestechend und sind geeignet, den unbefangenen Leser ganz für die These zu gewinnen. So hat auch manch ernster Gelehrte sich von ihr gefangen nehmen lassen.

Es gilt aber auch in der Wissenschaft das Verbot der Bestechungsannahme: man darf von dem Radikalismus einer These und dem äußern Glanz der Beweisführung sich nicht dazu verleiten lassen, ohne weitere Prüfung die These selbst für erwiesen zu halten. In der Tat hat eine genaue Prüfung der Bardowiczschen Beweise ergeben, daß keiner von ihnen stichhältig ist, daß also seine These wohl radikal, aber ganz wurzellos ist.

Dies nachzuweisen und so für die Baraita eine „restitutio in integrum" — im wörtlichen und juristischen Sinne — zu vindizieren, ist Zweck der folgenden Ausführung.

Gegen die althergebrachte, geläufige Ansicht über Alter und Autor unserer Baraita hebt Bardowicz eine Reihe von Schwierigkeiten hervor und faßt dann das Resultat seiner Untersuchung wie folgt zusammen:

„R. Elieser, Sohn des Galiläers R. Jose, kann nicht als Schöpfer und Urheber der 32 Middoth angesehen werden, da 28 derselben sich an die Namen anderer, zumeist viel älterer Tannaiten knüpfen. Aber auch die Sammlung und Zusammenstellung, sozusagen die Redaktion der 32 Middoth kann REbJG nicht zugeschrieben werden, da zwei derselben, die 14. und 28., erst in der amoräischen und wieder zwei, die 9. und 11., erst in der gaonäischen Zeit nachweisbar sind, davon ganz abgesehen, daß REbJG, wäre er der Redaktor unserer Baraita gewesen, von den in ihr vereinigten Regeln in seinen eigenen Schriftauslegungen häufigen Gebrauch hätte machen müssen, während er in Wirklichkeit die Middoth überhaupt verhältnismäßig selten verwendet und sich überdies auf den Gebrauch nur einiger weniger Regeln beschränkt, die zu den populärsten gehörten. Die Sammlung und Vereinigung unserer 32 Middoth kann aber auch in die amoräische Zeit nicht verlegt werden, weil die 9. und 11. Regel viel jünger sind. Neben den bezeichneten Argumenten spricht auch noch die Tatsache, daß in der ganzen Traditionsliteratur der 32 Middoth keine Erwähnung geschieht, dafür, daß deren Sammlung und Zusammenstellung weder in der tannaitischen noch in der amoräischen Zeit stattgefunden hat; denn bei der eminenten Bedeutung der Middoth und deren häufiger Anwendung seitens der Tannaiten

und Amoräer hätten sie entschieden genannt werden müssen, würde diese Vereinigung von Interpretationsnormen in jener Zeit bestanden haben. Dies alles führt mit Notwendigkeit zu der Annahme, daß die 32 Middoth, die erst in der gaonäischen Zeit auftauchen, in eben dieser Zeit erst aus den im rabbinischen Schrifttum vorkommenden Auslegungsregeln (mit Ausnahme der 9. und 11. Regel) ausgewählt und vereinigt worden sind. Durch diese . . . Lösung unserer Frage werden all die oben behandelten Schwierigkeiten mit einem Schlage behoben, ebenso die zuletzt berührte, warum nämlich Scherira in der oben aus seinem Sendschreiben zitierten Stelle unsere „Baraita" nicht kennt. Er konnte da, wo er von den Behelfen spricht, deren sich schon die Alten bei ihrer Gesetzesforschung bedienten, wohl die 13 Middoth des R. Ismael, sowie auch einzelne Regeln, die in den 32 Middoth vorkommen, nennen, nicht aber die Vereinigung dieser letzteren als Ganzes, weil es ein Anachronismus gewesen wäre."

Diese Beweisführung leidet an dem Fehler, daß die als Prämissen dienenden Tatsachen falsch gedeutet sind. Ist dies erkannt, so fällt der ganze Bau in sich zusammen.

I. In der rabbinischen Literatur wird mit der Jugend der Quelle oder des Autors nicht immer zugleich auch die Jugend des von dieser Quelle oder diesem Autor Überlieferten mitgesetzt. Dies beweisen die unzähligen Fälle, in denen amoräische Sätze inhaltlich und oft auch wörtlich mit einer Baraita oder der Tosefta übereinstimmen.[1] Es ist überflüssig, einzelne Belege anzuführen: alle תניא כוותיה, מאי קמשמע לן תנינא und לימא מסייע ליה sind Beispiele dafür. In vielen Fällen ist die Übereinstimmung vorhanden, ohne daß der Talmud darauf aufmerksam macht, wie schon Nachmanides konstatiert hat.[2] Äußerst lehrreich sind folgende Beispiele:

1. Baba Bathra 151ᵇ unten heißt es: „Wenn jemand aus Anlaß seines Todes Legate vermacht, so ist dabei der Mantelgriff nicht nötig; aber nur wenn er gestorben ist, wird die Zuwendung rechtskräftig; ist er genesen, kann er rückgängig machen, selbst wenn der Mantelgriff stattgefunden hat", מצוה מחמת מיתה לא בעיא קנין והוא דמת, עמד חוזר ואף על גב דקנו מיניה. Dieser Satz wird mit והלכתא,

[1] Vgl. Aptowitzer, Monatsschrift 1908, S. 743 f.

[2] Vgl. Jad Maleachi N. 639. Die dort erwähnten Stellen sind: Sabbath 128ᵃ, Baba Mezia 52ᵇ חזקיה und 53ᵇ unten die Baraita, Baba Bathra 11ᵇ, Abodah sarah 38ᵇ. Vgl. Auch Pesachim 49ᵃ und Tossafoth v. תניא.

also mit der der Schlußredaktion des Talmuds oder gar den Saburäern gehörenden Formel angeführt. Diese Rechtsnorm findet sich aber nicht bloß schon in der Tosefta,[1] sondern auch fast wörtlich bei Paulus:[2] „Denn dort, wo ein Testament vorhanden ist, muß der Tod dessen, der es errichtet, bekannt sein. Denn nur durch den Tod wird gefestigt das Testament, und es hat keine Kraft, so lange der, der es errichtet, am Leben ist". Wir sehen also, daß eine Rechtssatzung, die im Talmud als spätamoräischen Ursprungs erscheint, schon vom Hebräerbrief als bekanntes, geläufiges Recht vorausgesetzt wird.

2. Aussprüche R. Akibas finden sich mehr oder weniger wörtlich im Sirach.[3] Die Erubin 54^{a} im Namen Rabs mitgeteilte Sentenz befindet sich in Sirach 14, 11—18.

3. Sätze aus der Mischna werden im Namen später Amoräer angeführt.[4]

4. Und werden nicht auch sogar Bibelstellen im Namen von Lehrern angeführt?[5]

5. Und wer zählt die Fälle, wo eine Baraita in der einen Quelle — als Satz eines Amoras in einer anderen erscheint?[6]

Angesichts dieser Tatsachen — die Bardowicz unbekannt zu sein scheinen, da er sich sonst mit ihnen hätte auseinandersetzen müssen — ist aus dem Umstand, daß wir die Anwendung der 14. und 28. Middah nur bei Amoräern finden, der Schluß, daß

---

[1] Baba Bathra VII 10 (409^{23}): הכותב דייתיקי (διαθήκη) יכול לחזור בו, מתנה אין יכול לחזור בו. Wenn jemand ein Testament schreibt, kann er es rückgängig machen; (wenn er) eine Schenkung (schreibt), kann er sie nicht rückgängig machen.

[2] Hebräerbrief 9, 16—17. Vgl. Aptowitzer, Die syrischen Rechtsbücher, S. 42.

[3] Vgl. Pesachim 112^{a} mit Nidda 16^{b}; Chagiga 15^{a} mit Sirach 7, 12; Synhedrin 65^{b}, Gen. R. XI, 5. Pesikta Rabbathi ed. Friedmann 119^{b} und Tanchuma כי תשא § 33 mit Sirach 36 (33), 7 und 9. Vgl. Graetz, Gnostizismus und Judentum, SS. 119, 121; Bacher, Ag. Tan. I, SS. 277, 296; Theodor zu Gen. R. a. a. O., S. 93.

[4] Synhed. 37^{a}, Baba Bathra 78^{b}. Vgl. noch Joma 19^{b} mit Aboth I, 13. Ukzin Ende wird Synhed. 100^{a} im Namen Rabba bar Mari angeführt.

[5] Aboth IV, 19, Kethuboth 22^{a}, Synhed. 101^{a} unten. Vgl. auch Aboth IV, 14.

[6] Vgl. z. B. die Baraita Tosefta Sotah XIII Ende, Joma 9^{a}, Sotah 48^{a} und Baba Mezia 90^{a}, die im Jerusch. Sotah IX 10 24^{a} im Namen R. Jochanans mitgeteilt wird. Die Baraita Joma 20^{b} erscheint Gen. r. VI 7 als Ausspruch Levis. Die Baraita Kethuboth 112^{a} wird Jerusch. Peah VII 3, Sotah I 7 und Sotah IX 13 im Namen R. Chijah bar Abba mitgeteilt. Die Tosefta Ma'asser Scheni II 2 erscheint Berachot 38^{a} als Ausspruch Rab Assis. Vgl. dazu יראים השלם 68^{a}, Anm. 31 Ende; Sifre Deut. § 6 erscheint Gen. Rabbah XVI 14 als Erklärungen Judas. Vgl. dazu Bacher, Ag. der paläst. Am. III 240, Anm. 5. Vgl. noch die Baraita Synhed. 56^{a} mit Gen. XVI, 16.

diese Amoräer auch die ersten Urheber dieser Middoth gewesen, absolut unsicher.[1]

II. Auch die Baraita des R. Ismaël besteht ja größtenteils aus älteren Regeln, da sie die sieben Middoth Hillels enthält, die ihrerseits zum Teil ebenfalls älter sind als Hillel.[2]

Es kann also die Baraita der 32 Normen ebensogut und in demselben Sinne R. Elieser ben R. Jose ha-Gelili gehören, wie die Baraita der 13 Middoth R. Ismaël.

III. Daß Scherira sie nicht erwähnt, erklärt sich einfach aus der Tatsache, daß er in der fraglichen Stelle des Sendschreibens nur von der halachischen Forschung spricht.[3] Da konnte er die Baraita, die hauptsächlich der Agada dient und sich als Sammlung von Normen für die agadische Auslegung bezeichnet, nicht anführen. Daher erwähnt er bloß einzelne Regeln der Baraita, die in der Halacha Verwendung finden; die Baraita als Ganzes konnte er nicht erwähnen.

IV. Daß R. Elieser nicht alle Middoth der Baraita anwendet, würde nur dann vielleicht einen Anhaltspunkt gegen seine Autorschaft abgeben, wenn es feststünde, daß uns alle agadischen Auslegungen R. Eliesers überliefert sind. Es wird aber auch schwer sein nachzuweisen, daß R. Ismaël alle von ihm überlieferten Middoth anwendet.

V. Daß die Baraita in der talmudischen Literatur nicht erwähnt wird,[4] beweist nichts. Auch die Mechilta, sowohl die des R. Ismaël

---

[1] Was die 14. Middah betrifft, ist es auch nicht richtig, daß sie nur von Amoräern angewendet wird, da sie auch in der Mechilta und in Aboth R. Nathan vorkommt, was ja Bardowicz kennt. Wenn sie im Midr. Ps. im Namen Chiskias mitgeteilt wird, so ist dies ein neuer Beleg für das hier im Text Ausgeführte, nicht aber, wie Bardowicz meint, dafür, daß Chiskia der Autor der Stelle ist. Es ist auch möglich, daß der Redaktor des Midr. Ps., der Chiskia für den Redaktor der Mechilta des R. Simon hielt, aus diesem Grunde die Mechiltastelle in Chiskias Namen anführt, wie der Jeruschalmi die Tosefta im Namen R. Chijas und die Mechilta im Namen von R. Ismaël.

[2] Vgl. Schwarz, Die hermeneutische Induktion S. 145. Vgl. auch Bardowicz S. 6, Anm. 2.

[3] „כד הוו אמרי ראשונים הלכתהון, כל חד וחד כדגרים להון, אילין מילי הויין תלמוד דילהון:"

[4] S. 19 ff. erinnert Bardowicz an die Tatsache, „daß im Talmud und in den Midraschim allerhand Werke in nicht geringer Zahl zum Zwecke der Beweisführung, der Quellenangabe und aus sonstigen Anlässen mit Namen angeführt werden". Er gibt dann eine lange Liste solcher Werke, die aber vielfach berichtigt werden muß: 1. אגרת תהלים und ספר תילים אגדה sind, wie S. 19, Anm. 9, richtig angegeben wird, ein Werk; sie dürfen also nicht zweimal gezählt werden. —

wie die des R. Simon,[1] und Aboth R. Nathan werden in der Traditionsliteratur nicht erwähnt.

VI. Daß die 9. und 11. Middah erst in gaonäischer Zeit vorkommen, setzt ja schon die Unechtheit der Baraita voraus; es geht nun nicht, aus dieser Behauptung wieder die Unechtheit der Baraita zu beweisen. Übrigens ist es noch gar nicht ausgemacht, daß diese Middoth im rabbinischen Schrifttum nicht angewendet werden; was der Verfasser S. 28 ff. gegen die von Einhorn und Katzenellenbogen angeführten Beispiele einwendet, ist nicht immer stichhältig. So sind Sifre Deut. § 211,[2] Pesachim 118[b] und Joma 87[a]

---

2. Daß אנכי דרבי מאיר kein Werk dieses Namens ist, steht längst fest; vgl. Bacher, Ag. Tann. [2] II S. 10, Anm. 4. Bardowicz' Verweis auf Epstein, Beiträge zur jüdischen Altertumskunde S. 98, ist irrig, da Epstein die Annahme, das fragliche אנכי דר"מ sei ein Midraschwerk, entschieden zurückweist. Bekannt ist die geistreiche Erklärung D. Lurjas, die ich einmal gelegentlich der Exegese der betreffenden Midraschstelle dahin ergänzt habe, daß für אנכי die Abbreviatur אנב"י zu vermuten ist, d. h. איתא נמי בירושלמי, woraus dann אנכי geworden. Übrigens fehlt der Hinweis in den Handschriften bei Theodor. — 3. אורייתא אחריתא Sabbath 116[a] ist kein Werk. Dort sagt der Judenchrist, daß die Thora Moses durch eine andere Thora ersetzt wurde. Denkt man aber an das Evangelium, wie Handschriften bei Rabbinowicz lesen, dann dürfen nicht הגליונים besonders angeführt werden. — 4. Da הלכות יצירה und ספר יצירה identisch sind, dürfen sie nicht als zwei Werke gerechnet werden. Die anderen 10 הלכות sind „Satzungen" und keine Schriften. Weiß' gegenteilige Annahme ist durch nichts begründet. Solcher הלכות werden bei fünfzig erwähnt; vgl. Guttmann, Zur Einleitung in die Halacha S. 20—24. Von den dort erwähnten הלכות sind vielleicht manche als selbständige Werke oder Baraitas zu betrachten. — 5. Daß מסכת כלה kein Werk dieses Namens ist, vgl. Aptowitzer in Monatsschrift 1908, S. 306, RÉJ 1909, S. 239 ff. und הצופה מארץ הגר IV, S. 19 f. — 6. משלות כובסים und משלות שועלים werden nicht als Werke zitiert. — 7. סדרי מועדות ist ebenfalls kein Werk, sondern bloß „Ordnung der Festtage". Es handelt sich um die Einsetzung des festen Kalenders. Vgl. Frankel, Introductio 101[a]; Grätz IV[2] 344; Weiß, Zur Geschichte III 114; Bacher, Ag. der pal. Am. III 235. — 8. פסיקתא in Gen. r. I 6 ist Bemerkung eines Kopisten, was schon Buber, Einleitung zur Pesikta, S. XXXVIII, erkannt hat. Vgl. Theodor zur Stelle in Gen. r., wo der Hinweis in den Handschriften fehlt.

[1] Nach Hoffmann, Einleitung in die halachischen Midraschim S. 27 ist מדת רשב"י in Midr. Ps. 36, 1 die Mechiltha des R. Simon. Dies ist aber gar nicht sicher. Das Wort scheint vielmehr dasselbe zu bedeuten wie Gittin 67[a] und Menachoth 18[a]: Lehrmeinung, Lehrsystem. In Gittin sagt R. Simon selbst שנו מדותי. Vgl. Friedmanns Einleitung in die Mechiltha S. XXXII. Vgl. auch Hoffmanns Einleitung zu seiner Mechilthaedition.

[2] Die Deutung beruht offenbar auf dem Gebrauch der weniger häufigen Form אשת statt אשה. Gewiß ist für uns אשת status constructus mit יפת תאר als nomen rectum; der Sifre aber, der die Tradition in der Bibel nachweisen will, meint, daß die Thora doch richtiger hätte sagen müssen אשה יפת תאר, wenn sie

in der Tat sichere Belege für die Anwendung der 9. Middah. Wenn der Verfasser von den zwei letzten Beispielen meint, sie brauchen nicht widerlegt zu werden, so ist dies eine allzu bequeme Methode, die mit des Verfassers unberechtigter Voraussetzung zusammenhängt, daß die Schwierigkeiten derart beschaffen sein müssen, daß auch wir sie auf keine andere Weise lösen können. Daß diese Voraussetzung unberechtigt ist, beweist unsere Baraita selbst, von deren Beispielen für die 11. Middah nur eins, das aus II Chr. 30, 18—19, so beschaffen ist, daß die Notwendigkeit des Zusammenziehens der beiden Verse ersichtlich ist, während bei den übrigen drei Beispielen die Annahme eines סרור שנחלק als eine rein willkürliche erscheint.[1] — Das Prophetentargum ergänzt oft den Bibeltext;[2] daß diese Ergänzungen durchwegs auf eine von unserem Texte abweichende Vorlage zurückgehen und nicht vielmehr auf der Anwendung der 9. Middah beruhen, wird doch niemand behaupten wollen, besonders in den Fällen, wo die ältere Bibelübersetzung, die Septuaginta, nicht mit Targum übereinstimmt. Dies ist aber der Fall gerade bei den von unserer Baraita gegebenen Beispielen: Richter 7, 18 und II. Sam. 13, 39, wo das Targum, abweichend von der LXX, חרב,[3] beziehungsweise נפש[4] ergänzt. Die Anwendung der 9. Middah in tannaitischen und amoräischen Quellen ist also sichergestellt. Auch für die 11. Middah sind die von Katzenellenbogen angeführten Beispiele Chullin 60^b und Jerusch. Peah I 1 nicht „mit einem Strohhalm wegzudrängen". Wenn auch nicht absolut sicher, so ist es doch wahrscheinlich oder wenigstens möglich, daß in ihnen die 11. Middah angewendet

---

uns nicht durch die Wahl der Form אשה auf ein nomen rectum hinweisen wollte, das notwendig den status constructus von אשה erfordert, also איש, während יפת תאר doch richtiger als Adjektiv mit אשה ausgedrückt werden müßte; es ist daher nach אשה das Wort איש hinzuzudenken. Also die 9. Middah.

[1] Es ist im allgemeinen keine Berechtigung vorhanden zu der von Bardowicz so scharf betonten Behauptung, daß die Schwierigkeiten, die mittels der 9. und 11. Middah gelöst werden sollen, von uns erkannt und anerkannt werden müssen. Was uns glatt erscheint, konnte für die alten Ausleger eine Schwierigkeit haben; oder die Schwierigkeit wurde, wie in der behandelten Sifrestelle, zu einem bestimmten Zwecke betont, wenn sie auch leicht zu lösen war.

Übrigens wurden auch die 13 Middoth des R. Ismaël nicht immer unter den ursprünglichen Bedingungen angewendet, worüber man sich aus den methodologischen Schriften von Rektor Schwarz unterrichten kann.

[2] Zahlreiche Beispiele bei Aptowitzer, Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur I—V.

[3] So auch die Peschita, die aber oft von Targum abhängt.

[4] Vgl. Aptowitzer, Das Schriftwort III, S. 41.

wird. Für das erste Beispiel ist diese Wahrscheinlichkeit groß.[1] Übrigens stehen die alten Versionen selbst oft unter dem Einfluß der rabbinischen Deutung,[2] die natürlich viel älter ist als die Quellen, in denen sie überliefert ist.

Gegen das Alter der 11. Middah macht Bardowicz S. 36 ff. folgendes geltend: Diese Regel setzt eine autoritative, feststehende Versabteilung voraus, eine solche hat es aber in tannaitischer und amoräischer Zeit noch nicht gegeben.[3] Dieses Argument ist ganz unbegreiflich. Selbst wenn es tausend und abertausend Versabteilungssysteme gegeben hätte, hätte ein Bibelerklärer auf Grund einer für ihn maßgebenden Abteilung die Regel מסדור שנחלק aufstellen können. Wenn der Tannaite Isi ben Jehuda sagt,[4] daß Gen. 49, 6—7 die Versabteilung schwankt, und wenn im Talmud[5] die Mitte der Verse angegeben wird, so folgt daraus unausweichlich eine von den beiden Tatsachen: entweder hat es zur Zeit der Autoren dieser Nachrichten eine allgemeine oder wenigstens in einem bestimmten Kreise anerkannte Versabteilung gegeben,[6] oder diese Autoren haben ihre Angaben von dem für sie maßgebenden

---

[1] Vgl. Aptowitzer a. a. O. IV, S. 135.

[2] Vgl. Frankel, Über den Einfluß; Aptowitzer ZAW. 1909, S. 241—252; Heller, Untersuchungen über die Peschita.

[3] S. 37, Anm. 2 hätte Bardowicz auf Responsen der Gaonim ed. Harkavy N. 5 verweisen sollen, wo der Unterschied zwischen palästinischer und babylonischer Versabteilung hervorgehoben wird. Dasselbe Responsum auch in תורתן של ראשונים II, S. 48.

[4] Mechiltha zu Ex. 17, 9; Joma 52[b], Aboth R. Nathan II. Rez. Kap. 44; Jerusch. Abodah sarah II 7 41[c]; Gen. r. LXXX 6; Cant. r. I 17; Baraita von der Stiftshütte Kap. 10; Tanchuma בשלח § 26.

[5] Kidduschin 30[a].

[6] Wenn es in tannaitischer Zeit nicht eine allgemein anerkannte, autoritative Versabteilung gegeben hätte, so wären die auf Verszählung beruhenden Bestimmungen der Mischnah Megilla 24[b] und Tosefta Megilla IV 16—17 unmöglich gewesen, da ja jeder Vers beliebig geteilt und wieder eine Anzahl von Versen zu einem Vers zusammengezogen werden konnten. Die Sache verhält sich aber so: Es hat, was ja nicht im Ernst bezweifelt werden kann, eine allgemein gültige Versabteilung gegeben, die aber an einigen Stellen unsicher war. Darauf beziehen sich die Stellen, die für eine schwankende Versteilung zu sprechen scheinen. Sehen wir doch, daß selbst nach Feststellung des Bibeltextes durch die Massorah mit ihrer fast dem Gewicht des Bibelwortes gleichkommenden Autorität viele Abweichungen vom rezipierten Text vorkommen. Vergleicht man aber die Zitate im rabbinischen Schrifttum, so findet man, daß die den Rabbinen bekannte Versabteilung — vielleicht mit einigen wenigen Ausnahmen — mit der unseres Massorahtextes sich deckt. Das gilt im großen ganzen auch von den alten Versionen.

Bibeltext abgeleitet, ohne sich um die anderen Texte zu kümmern. Warum soll nun nicht dasselbe auch von der Regel מסדור שנחלק gelten? Und noch viel wichtigeres: Gerade bei den Bibelstellen, die die Baraita als Beispiele für die 11. Middah anführt, läßt sich die von ihr vorausgesetzte, mit unseren Texten übereinstimmende Versabteilung in tannaitischer Zeit nachweisen. Die Beispiele sind: 1. Sprüche 23, 31—32; 2. Job 6, 13—14;[1] 3. Job 17, 4—5; 4. II. Chr. 30, 18—19. Vergleicht man dazu die alten Versionen, so findet man, daß in 1 bis 3 die LXX und in 1, 2 und 4 die Peschita dieselbe Versabteilung bietet wie die Baraita und der Massorahtext.[2] Wenn aber der Tannaite Isi ben Jehuda sagt, daß an einer Stelle der Bibel die Versabteilung schwankt, so ist in diesem Ausspruch indirekt die Regel מסדור שנחלק enthalten;[3] denn wenn die eine Abteilung richtig ist, so liegt in der anderen ein סדור שנחלק vor. Wenn nun dieser Tannaite sagt, daß man lesen könnte שור ארור,[4] so kann er ja seinen, mit MT übereinstimmenden Text nur mittels der 11. Middah מסדור שנחלק erklären; ebenso mußte er, wenn er die Abteilung in seinem Text für die richtige hielt, die Lesart der andern Texte שור ארור für einen סדור שנחלק halten. Es ist also auch die Anwendung der 11. Middah in tannaitischer Zeit gesichert.

VII. Eine Stütze für seine These glaubt Bardowicz in einer Stelle des einem Schüler Sa'adias zugeschriebenen Chronikkommentars gefunden zu haben. Die Stelle zu I Chr. 23, 3 lautet: ובענין דברים הללו מעיני במדות חכמים ובספר היובלות שהביא אלפיומי רב סעדיה גאון מספרי הישיבה. Die Stütze, die Bardowicz aus dieser Stelle gewinnt, beruht auf der künstlichen Deutung des Ausdruckes ספרי הישיבה, daß darunter von den Gaonim verfaßte Werke zu verstehen sind, während der natürliche Wortsinn es fordert, in diesen „Büchern des Lehrhauses" nichts anderes zu sehen, als Bücher, die im Lehrhause vorhanden waren, wie Ginzberg, Geonica I 178, Anm. 1, gegen Harkavy bemerkt. Auch daß das von Sa'adia aus dem Lehrhause mitgebrachte מדות חכמים unsere Baraita ist, ist mit Rücksicht

[1] Nur in der Rezension des Midrasch ha-gadol, wo aber das Beispiel aus Sprüche fehlt.

[2] In der Chronikstelle liest die LXX wie die Baraita verlangt: בעד כל. In Job 17 liest die Peschita: 18 יתרוממו בחלק und 19 יגדיל, also weder wie MT und LXX, noch wie die Baraita fordert.

[3] Was Friedmann in seiner Bemerkung zur Mechilthastelle richtig erkannt hat.

[4] שור mit dem folgenden Vers verbindet der Samaritaner, der aber שור אדיר liest.

auf den Zusammenhang[1] nicht wahrscheinlich. Wahrscheinlicher die ältere Auffassung, daß die Baraita der 39 Middoth gemeint sei. Aber auch zugegeben, daß מדות חכמים unsere Baraita ist und ספרי הישיבה von Gaonim verfaßte Werke sind, ist es sehr fraglich, ob שהביא אלפיומי sich auch auf מדות חכמים bezieht und nicht vielmehr auf das unmittelbar vorher genannte ספר היובלים allein, wofür ja auch vielleicht שהביא sprechen würde. Und selbst sämtliche Deutungen Bardowicz' zugegeben: Sa'adia habe unsere Baraita aus den von Gaonim verfaßten Schriften mitgebracht, so folgt daraus noch immer nicht, daß unsere Baraita selbst von Gaonim verfaßt wurde. Sie kann ja einem gaonäischen Werk als Ganzes einverleibt gewesen sein, wie z. B. die Traktate Derech Erez und Soferim, das Werk ספר בית חשמונאי und die Baraita betreffend die משמרות den Halachoth Gedoloth.[2]

---

[1] Es handelt sich um die משמרות, welches Thema mit dem Inhalt der 32 Normen nichts gemein hat. Mitten in der Behandlung dieses Themas bemerkt der Kommentator ובענין דברים הללו מעיני במדות חכמים, was doch unmöglich etwas anderes bedeuten kann als: über dieses Thema habe ich studiert die מדות חכמים, oder nach der richtigen Lesart des ms. Rostock מצינו: über dieses Thema haben wir gefunden in מדות חכמים. Es kann also nur ein Werk gemeint sein, das die משמרות behandelte, also wahrscheinlich die Baraita der 39 Middoth, in der, wie Zitate bei älteren Autoren beweisen, dies Thema behandelt wurde. Dem Chronikkommentator lag diese Baraita in vollständiger Form vor, wie er eine vollständigere Baraita von der Stiftshütte besaß. Vgl. zu I Chr. 23, 2 und Epstein, מקדמניות היהודים S. 84. Daß der Chronikkommentator die agadischen Elemente der Baraita der 39 Middoth nicht mit herübergenommen, kann bei einem auf einfache Erklärung gerichteten Kommentar nicht auffallen. — Wie aber Bardowicz, S. 81, Anm. 1, דברים הללו in der fraglichen Stelle mit „exegetische Studien überhaupt" erklären kann, ist mir unerklärlich. Abgesehen davon, daß diese Deutung gegen den einfachen Wortsinn ist, der eine Beziehung auf den unmittelbar vorher und nachher behandelten Gegenstand erfordert, ist nach dieser Deutung die ganze Bemerkung ohne irgendwelchen Zusammenhang. Man stelle sich vor: „Die Mischmaroth waren so und so. In betreff meiner exegetischen Studien habe ich Middoth Chachamim studiert. Im Jahre N. . . . setzte David Mischmaroth ein." Ist es denkbar, daß der Kommentator einen solchen Gallimathias geschrieben? Mit welchem Recht darf ihm dies zugemutet werden? — Für seine Deutung von מדות חכמים hätte Bardowicz einen scheinbaren Anhaltspunkt finden können in Aboth R. Nathan Kap. XIV Anf.: מדות של חכמים, vgl. dazu Friedmanns Einleitung in die Mechiltha S. XXXII. Es wäre aber nur ein Schein gewesen.

[2] Ed. Hildesheimer S. 615 f., 630 f., 644—652. Auf die entsprechenden Stellen in den alten Ausgaben verweisen Hildesheimers Noten — Nach Bardowicz stellt sich die Sache so dar, daß die ältere Sammlung bloß 30 Middoth enthielt, zu denen später die von Sa'adia geschaffenen 9. und 11. Middah hinzukamen. Wie ist es aber dann zu erklären, daß diese neuen Middoth in die Mitte der Sammlung und an zwei Stellen eingeschaltet werden?

VIII. Bardowicz erklärt, man habe deshalb unsere Baraita R. Elieser ben R. Jose ha-Gelili zugeschrieben, weil an der Spitze der Sammlung ein die Meisterschaft dieses Tannaiten in der agadischen Auslegung rühmender Satz steht. Man muß aber fragen, wie kommt es, daß dieser Satz überhaupt unserer Baraita vorangestellt wurde? Begreiflich ist es, daß, wie in der Rezension des Midrasch ha-Gadol, Sätze hinzugefügt wurden, die den Wert und die Bedeutung der Agada betonen; wie kommt aber der fragliche Satz, der über die Agada selbst nichts aussagt und nur einen Tannaiten als Meister der Agada rühmt, an die Spitze der Sammlung? Auf diese Frage kann es nur die eine Antwort geben: weil die Baraita als das Werk R. Eliesers galt, hat man den fraglichen Satz an ihre Spitze gestellt, um ihren Autor zu nennen und um auf die Wichtigkeit und den hohen Wert der von dem großen Meister der Agada stammenden Regeln hinzuweisen. Auch der Sammlung der 13 Middoth wurde der Name ihres Autors, R. Ismaëls hinzugefügt.

Es bleibt also, wie wir gesehen, von Bardowicz' Beweisführung auch nicht ein ernster Anhaltspunkt zurück.[1] Da dies festgestellt wurde, so gilt für das Alter unserer Baraita der alte Satz: העמד דבר על חזקתו: Die Sache bleibt beim Alten.

[1] Was bisher ausgeführt wurde, gilt von der Zusammenstellung der Regeln selbst. Die Beispiele zu diesen Regeln stammen sicher nicht alle aus tannaitischer Zeit.

Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahre 70.

Von A. Büchler, London.

1. Weder Josephus, noch die rabbinischen Quellen berichten Einzelheiten über die Wahrung der ererbten Familienreinheit in Jerusalem vor dem Untergange des jüdischen Staates im Jahre 70, obwohl aus ihren gelegentlichen Bemerkungen deutlich hervorgeht, daß vornehme Familien darauf Wert legten, sich nur mit reinen Familien zu verschwägern. Nur von der Priesterschaft erzählt Josephus, daß sie ein vornehmes Geschlecht bildete (Vita 1), und daß die Vorfahren der Juden für die beständige Unvermischtheit und Reinheit des Priestergeschlechtes Sorge trugen (Contra Apion. I, 7). Wer an der Priesterwürde teil hat — sagt er — darf ein Weib nur aus demselben Volke ehelichen, ... und muß dessen Stammbaum untersuchen, indem er dessen Geschlechtsfolge von alten Zeiten her betrachtet und viele Zeugen heranzieht ... Frauen, die Kriegsgefangene waren, lassen die Priester nicht mehr zu wegen des Verdachtes, jene hätten mit Fremden Umgang gepflogen, wie es ja oft bei solchen Frauen geschieht. In seiner Wiedergabe des die Priester betreffenden Ehegesetzes (Antiquit. II, 12, 2) erklärt ferner Josephus, daß dieselben Frauen nicht ehelichen dürfen, die sich früher preisgegeben, die Leibeigene oder Kriegsgefangene waren, die sich mit Krämerei oder Wirtschaft abgegeben haben, oder die von ihren Männern aus irgend einem Grunde verstoßen worden sind. Die Mišna (Middoth V, Ende) berichtet, daß das große Synhedrion in der Quaderhalle den Stammbaum der sich zum Tempeldienste meldenden Priester untersuchte,[1] und der

[1] In der Parallele in Toß. Ḥagiga II, 9 ובודקין את יחוסי כהונה ואת יחוסי לויה sind auch die Leviten genannt, womit Kidduš IV, 5 übereinstimmt. Kidduš. 76b דאמר מר ששם היו יושבים מייחסי כהונה ומייחסי לויה hat offenbar die Toßifta im Auge, die in den Ausgaben lautet ושם יושבים ובודקין יחוסי כהונה ויחוסי לויה, (Sifrê Num. 116, 36b

Priester, dessen Familie als bemakelt befunden wurde, sich trauernd zurückzog. Die wichtige Meldung hat es unterlassen, die Arten der ausschließenden Makel auch nur anzudeuten; offenbar gab es hiefür bekannte Regeln, die nicht nur für die Zulassung zum Priesterdienste galten, sondern auch für die zu anderen religiösen und öffentlichen Ämtern. Denn die Mišna (Kidduš. IV, 5) schreibt vor, daß die Familienreinheit nicht über den Altar, über den levitischen Chor und über das Synhedrion hinaus untersucht zu werden brauche; und wessen Väter öffentliche Beamte oder Schatzmeister der Wohltätigkeitsanstalten waren, dessen Töchter sind zur Ehe mit Priestern geeignet (משיאין לכהונה). Während hiernach alle diensttuenden Priester und Leviten als familienrein gelten, bedarf, mit wenigen Ausnahmen, die Familie jedes Laien genauer Prüfung.

Auf unbemakelte Laien in Jerusalem verweist die völlig verläßliche Nachricht des R. Simon b. Gamaliel II:[1] In früherer Zeit unterzeichneten die Ehepakten von familienreinen Frauen entweder Priester und Leviten, oder Laien, deren Töchter zur Ehe mit Priestern geeignet waren. Wir hören, daß R. Joḥanan b. Zakkai, der allerdings wahrscheinlich Priester war,[2] die Ehepakten der Tochter des Nakdimon b. Gorjon in Jerusalem unterschrieb.[3] Zu den genannten Laien gehörten die als נקיי הדעת, reingesinnt, vorsichtig bezeichneten Jerusalemer, die keine Urkunde als Zeugen unterzeichneten, an keinem Richterkollegium teilnahmen[4] und sich zu keinem Gastmahle setzten, ehe sie wußten, wer ihre Genossen sein würden.[5] R. Simon b. Gamaliel erzählt von dem großen Volksfeste am 15. Ab, an dem die Mädchen Jerusalems in den Weinbergen tanzten und die jungen Männer mit den Worten ansprachen: Jüngling, achte, wen du wählst; achte nicht auf Schönheit, die vergeht, sondern auf Familie (Taʿan. IV, 8)! Darunter sind wohl reine Familien zu verstehen, wie in dem Grundsatze der Schammaiten, nur בן אבות, Söhne aus guter Familie in das Lehrhaus zu-

nur Priester). Grätz in Monatsschrift 36, 1887, 105, Note, bestreitet die Richtigkeit des Hinweises auf die Leviten ohne zureichenden Grund.

[1] Toß. Synh. VII, 1, Baraitha jer. I, 17 c 9; nur jer. hat כשרות.

[2] Aptowitzer in Monatsschrift 52, 1908, 744 ff.

[3] Kethub. 66b, Sifrê Deut. 305, 130a; Bacher, Agada der Tannaiten I, 42, 4.

[4] Mišna Synh. VI, 2, fordert für einen Strafgerichtshof Priester, Leviten und Laien המשיאין לכהונה. Toß. Synh. IV, 7 bemerkt, daß die Thorarolle für den König von einer Behörde durchgesehen und verbessert wird, die aus Priestern, Leviten und Laien המשיאין לכהונה besteht. Siehe mein Synhedrion 65, Note 59.

[5] Baraitha Synh. 23a unten, Mišna Gittin IX, 8 und die Talmude.

zulassen.[1] Auch in den Landstädten gab es solche Familien, wie die Meldung des R. Josê b. Ḥalaftha (ʿArakh. II, 4) zeigt, daß die Flötenspieler am Altare bei gewissen Anlässen weder Leviten, noch Sklaven von Priestern, sondern die beiden Familien beth-ha-Pegarim und beth-Sipparaja aus Emmaus waren, deren Töchter zur Ehe mit Priestern geeignet waren. Es ist wohl als selbstverständlich anzunehmen, daß das Haus des R. Simon b. Gamaliel I. den Josephus (Vita 38) als einem sehr vornehmen Geschlechte angehörend bezeichnet, auf die Reinheit der Familie streng achtete und sich nur mit Unbemakelten verschwägerte.

Damit nun die Priester und die Vornehmen bei der Wahl ihrer Frauen der Familienreinheit derselben sicher seien, wäre es ratsam gewesen, Töchter aus ihrem eigenen Verwandtenkreise zu freien. Bekanntlich sagt Philo (De monarchia II, 8, II, 229), daß der Priester eine Jungfrau eheliche gezeugt von reinen Eltern, Großeltern und Urgroßeltern reinen Geblütes; und der Hohepriester (II, 10) nehme eine Jungfrau, eine Priesterin aus priesterlichem Geschlecht, so daß der Mann und die Frau aus demselben Hause und in gewissem Sinne desselben Blutes seien.[2] Geiger, der der Frage besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat, hat die eben berührte Seite nicht weiter verfolgt; er hätte sonst gefunden, daß der vornehme Priester Josua b. Gamala, ehe er Hohepriester wurde, Martha, die Tochter des Boethos, die kinderlose Witwe seines Bruders als Levir ehelichte;[3] sie war die Tochter eines vornehmen Priesters und wurde schon in erster Ehe die Frau eines solchen. Josephus (Vita 1) führt seinen Stammbaum auf den Priester Simon den Lispler zurück, der eine Tochter des Hohenpriesters Jonathan geehelicht hat; er fand dieses in den öffentlichen Geschlechtsverzeichnissen. In der Klage, die Abba Saul b. Batnith im Namen des Abba Josef b. Ḥania überliefert, sagt er von den Familien der Hohepriester Boëthos, Ḥanin, Katharos und Ismael b. Fiabi, daß diese selbst Hohepriester sind, ihre Söhne Schatzmeister des Tempels und ihre Schwiegersöhne Amarkale.[4] Somit heirateten die aristokratischen Priester die Töchter von

[1] Aboth R. Nathan III, 7ᵇ; zweite Rezension IV, 7ᵇ hat לבני אבות ולבני בני אבות. Viele Lehrer waren Priester.

[2] De Rossi in מאור עינים, Cassel, 118. Ritter, Philo und die Halacha 73, Geiger in החלוץ V, 74 ff., nachgelassene Schriften V, 133 ff. RSBM. zu Lev. 23, 1.

[3] Jebam. VI, 4, Sifra zu Levit. 21, 10, 95ᵃ.

[4] Baraitha Peßaḥ. 57ᵃ, Toß. Menaḥ. XIII, 21. Die zwei letzten Ämter im Berichte vom Hohepriester Pineḥas aus Ḥabtha in Toß. Joma I, 6, Sifra zu Lev. 21, 10, 94ᶜ ff.; Toß. Šekal. II, 15 und sonst.

hochstehenden Priestern. Und in der so oft angezogenen Nachricht des Leviten R. Josua b. Ḥananja in Jerusalem lesen wir, daß er zwei große Familien in dieser Stadt gekannt hat, die von Frauen abstammten, die als kinderlose Witwen von ihren Schwägern geehelicht wurden und deren Mitfrauen als nahe Verwandte der Levire von diesen nicht geheiratet werden konnten; von den Söhnen waren einige Hohepriester, die am Altare Dienst taten.[1] Hienach waren die Väter dieser Hohenpriester Brüder der ersten Gatten, und da sie nahe Blutsverwandte von deren Frauen waren, offenbar Onkel und Väter, waren die Frauen Töchter von vornehmen Priestern, den Brüdern der Gatten. Wir verstehen jetzt, warum gerade Nichten, die nächst möglichen Verwandten zu Frauen genommen wurden.[2] Das gleiche tat der aus der vornehmen Hillel-Familie stammende Abba, der Bruder des Gamaliel II., der die Tochter des letzteren ehelichte. Der Fall muß nicht selten in Jerusalem vorgekommen sein, da die beiden Schulen der Schammaiten und Hilleliten die Folgen einer solchen Ehe erörtern im Falle, daß der Mann kinderlos stirbt und dem Bruder die Pflicht obläge, seine eigene Tochter und deren Mitfrau als Levir zu ehelichen. R. Doßa b. Harkinas, der schon in Jerusalem als Lehrer gewirkt hatte, berichtete in Jamnia eine alte Überlieferung, die auf den Propheten Haggai zurückgeführt wurde, die im Sinne der Hilleliten die Mitfrau der Tochter deren Vater als Levir zur Ehe verbot. Auch gemeine Priester zogen es vor, Priestertöchter zu ehelichen, wie wir zufällig erfahren, daß der Bruder der Mutter des R. Tarfon ein Priester in Jerusalem war,[3] somit war die Frau des Vaters des R. Tarfon, eines Priesters, die Tochter eines Priesters. Solche, nur zufällig erhaltene Nachrichten berechtigen zur Annahme, daß solche Ehen häufig waren. Dafür spricht auch die Erklärung der alten Sitte, genannt קצצה in Kethub. 28ᵇ unten; jer. II, 26ᵈ 72: Wenn einer der Brüder in einer Familie eine bemakelte Frau ehelichte, brachten die anderen Mitglieder der Familie ein Faß voll Obst, das sie in der Straße zerbrachen, und erklärten: Brüder,

[1] Baraitha Jebam. 15ᵇ; Toß. I, 10; Jer. I, 3ᵃ 56. Trotz des gegen diese Erklärung erhobenen Widerspruches, der sich auf Rašis abweichende Meinung gründet, scheint sie mir nach dem von R. Gamaliel berichteten Falle in Jebam. 15ᵃ und dem R. Tarfons richtig. Auch lautet die Meldung über den Streit der beiden Schulen in Jamnia in Jebam. 16ᵃ oben: בימי רבי דוסא בן הרכינס התירו צרת הבת לאחיו, wo die Brüder ausdrücklich genannt sind.

[2] Siehe Jewish Quarterly Review III, 1913, 438 ff.

[3] Baraitha Kidduš. 71ᵃ, vgl. jer. Joma III, 40ᵈ, 67; Sifrê Num. 75, jer. Joma I, 38ᵈ, 39.

Haus Israel's, höret! Unser Bruder hat eine bemakelte Frau geehelicht und wir befürchten, daß sich seine Nachkommen mit den unsrigen verschwägern; nehmet dies als Zeichen für kommende Geschlechter, um solche Vermischung zu verhindern! Der technische Ausdruck für die bemakelte Frau spricht dafür, daß es sich um Priester handelt. Vornehme Laienfamilien nahmen für ihre Töchter Priester zu Männern, um der Familienreinheit ihrer Schwiegersöhne sicher zu sein. So finden wir Simon b. Nethanel, den Priester, als Schwiegersohn des R. Gamaliel I. (Toß. 'Aboda zara III, 10), und umgekehrt erzählt R. Ḥanina b. Gamaliel, daß der letzte Hohepriester Pineḥas aus Ḥabtha ein Schwiegersohn der Familie des R. Ḥanina war.[1] Allerdings war Pineḥas nach dem Berichte des Josephus (Bell. Jud. IV, 3, 8) aus keinem der hohepriesterlichen Geschlechter.

2. Natürlich konnten es weder die vornehmen Priester, noch die streng familienreinen Laien verhindern, daß unpassende Ehen oder andere Umstände die Reinheit ihrer Familien trübten. Zwei sehr bezeichnende Vorfälle aus der Zeit des Tempelbestandes zeigen, wie sich die Priesterschaft zu solchen Männern und Frauen verhielt. R. Josua b. Ḥananja teilt im Namen seines Lehrers R. Joḥanan b. Zakkai eine Überlieferung vom Sinai mit, wonach der Prophet Elia einst Personen nicht allgemein für unbemakelt oder bemakelt erklären, oder solche fernhalten oder nahebringen wird, sondern daß er nur solche entfernen wird, die mit Gewalt nahegebracht, und solche nahebringen, die mit Gewalt entfernt worden sind. Eine Familie בית צריפה jenseits des Jordan wurde von ben Ṣion mit Gewalt entfernt, und eine andere Familie daselbst wurde von ben Ṣion mit Gewalt nahegebracht; solche wird Elia unbemakelt oder bemakelt erklären, entfernen oder nahebringen.[2] Der Name des überliefernden Lehrers verweist die berichteten Vorfälle vor das Jahr 70; und selbst wenn diese nicht zum ursprünglichen Berichte des R. Joḥanan b. Zakkai gehören sollten, beweist die Macht des gewalttätigen Mannes und der Gegenstand seiner Verfügung, daß es sich um dieselbe Zeit handelt. Die genannten Familien waren nach dem Gesetze und nach der Entscheidung der maßgebenden Behörde die eine rein, die andere bemakelt; aber ben Ṣion handelte gegen jene. R. Joḥanan war entweder bloß ein zeitgenössischer Zeuge der ungesetzlichen Gewalt oder selbst an der Entscheidung als Mitglied der Behörde beteiligt; er erwartete

[1] Toß. Joma I, 6; Sifra zu Lev. 21, 10, 94^c.

[2] 'Eduj. VIII, 7; Toß. III, 4; jer. Kidduš. IV, 65^d, 43, b. 71^a.

keine Abhilfe in der Gegenwart, sondern nur von der messianischen Zeit. Wie die technischen Ausdrücke לרחק ולקרב und die ganze Frage zeigen, handelte es sich um die An- und Aberkennung der Reinheit zweier priesterlichen Familien und der gewalttätige ben Ṣion, der die eine ausschloß, muß ebenfalls Priester gewesen sein. Vielleicht bezog sich eine in ʿEduj. VIII, 3 angeführte Bemerkung des R. Joḥanan b. Zakkai zum Teil auf diesen Fall, wonach es nutzlos sei, Beschlüsse über bemakelte Personen zu fassen, da die Priester der Behörde nur gehorchen, wenn die Person ferngehalten, nicht aber wenn sie zugelassen wird. Die Art des ausschließenden und unbedeutenden Makels ist nicht angedeutet; der Vorfall selbst aber zeigt das Vorhandensein solcher Familien, und die Stellungnahme ben Ṣion's gegen die Entscheidung der Behörde legt die Zeit nahe, als R. Joḥanan b. Zakkai im pharisäischen beth-din wirkte, und ein Sadduzäer sich ungestraft gegen dessen Beschlüsse über die Familienreinheit priesterlicher Familien auflehnen konnte.

R. José der Priester und R. Zacharia b. hakaṣṣab sagten aus: Die Mitglieder einer Familie schlossen ein Mädchen aus, das in Askalon verpfändet gewesen war, obgleich Zeugen aussagten, daß es sich dort mit keinem Manne zurückgezogen hatte und auch nicht geschändet worden war. Die Lehrer sagten der Familie: Da ihr den Zeugen glaubt, daß das Mädchen verpfändet war, glaubt ihnen auch, daß es sich mit keinem Manne zurückgezogen hatte und auch nicht geschändet worden war; und wenn ihr ihnen das Letztere nicht glaubt, glaubt auch das Erstere nicht. Wieder sehen wir den technischen Ausdruck רחק, den auch schon die Kommentare auf den Ausschluß von einer Ehe mit einem Priester beziehen; aber auch die Familie, die für den Ausschluß eintritt, sind Priester, die jeden Makel von sich fernhalten wollen. Bezeichnenderweise sind auch die Lehrer, die den Vorfall dem Lehrhause in Jamnia vorführen, Priester. Die Frage lag ursprünglich den Weisen zur Entscheidung vor, d. h. einer pharisäischen Behörde, die, wie im vorher behandelten Falle, einen weniger strengen Standpunkt einnahm, aber von Priestern, d. h. Sadduzäern bekämpft und durch die Tatsache der erfolgten Ausscheidung hilflos gemacht wurde. R. Joḥanan b. Zakkai's obiger Ausspruch kann sich auch auf diesen Fall bezogen haben. Der Grund der Ablehnung ist in dem Argument der Behörde angeführt: das Mädchen mag freiwillig mit Nichtjuden in Askalon Umgang gepflogen haben oder vergewaltigt worden sein. Der Verdacht ist dem gegen eine Gefangene bei

Josephus ausgesprochenen sehr verwandt, und daher gilt das Mädchen als geschändet.

In der rabbinischen Literatur sollten sich zu Josephus' Regel und dem eben angeführten Falle Parallelen finden, da die Eroberung Jerusalems und Judäa's durch die Römer im Jahre 70 viele Fragen über die angezweifelte Reinheit von überlebenden Frauen, besonders von Frauen von Priestern veranlaßt haben muß. Viele mögen geschändet worden sein, von denen nichts verlautet; manche von denen wurden nachher getötet, wie vielleicht die von R. Simon b. Lakiš in Gittin 58[a] erwähnte Tochter des Hohepriesters Peniel. Andere mögen nachher in Gefangenschaft geführt und in die Sklaverei verkauft worden sein, so daß nur befreite und ausgelöste Frauen vor die Lehrer gekommen sein dürften. Josephus, ein Priester vornehmer Herkunft, scheute sich nicht, wie er sagt, auf Befehl Vespasians eine Jungfrau aus Caesarea, die mit anderen Jungfrauen dort gefangen war, zur Frau zu nehmen (Vita 75); offenbar ohne sich mit der naheliegenden Frage der Zulässigkeit einer solchen Ehe zu befassen. Das Hindernis war ihm natürlich bekannt, da er es viele Jahre später in Antiquit. II, 12, 2, Contra Apion. I, 7, anführt, und er in Antiquit. XIII, 10, 5, erzählt, daß ein Pharisäer den Fürsten Johann Hyrkan öffentlich aufgefordert hat, die hohepriesterliche Würde niederzulegen, da von den Alten berichtet worden sei, daß seine Mutter unter König Antiochos Epiphanes kriegsgefangen gewesen sei.[1] Und in Antiquit. XIII, 14, 5, erzählt er, daß das Volk den König am Laubhüttenfeste mit Zitronen bewarf und ihn als den Sohn einer Gefangenen beschimpfte. Daß er wußte, daß sich das Verbot einer solchen Ehe auch auf den gemeinen Priester bezog, erhellt aus den erst angeführten Regeln; und so haben es auch die Priester und die Rabbiner verstanden. Denn in der Mišna wird berichtet, wie R. Zacharia b. hakaṣṣab vor den Lehrern erklärte: „Bei diesem Tempel versichere ich, daß die Hand meiner Frau nicht aus der meinigen wich von dem Augenblicke, da die Heiden in Jerusalem einzogen, bis zu ihrem Auszuge.“ Aber die Lehrer erwiderten ihm: niemand kann über sich selbst aussagen (Kethub. II, 9). Die dazu gehörige Baraitha[2] erzählt, welche Vorsichtsmaßregeln R. Zacharia hierauf traf, um

[1] Kidduš. 66[a]; J. Friedländer in Jewish Quarterly Review IV, 1914. 445.

[2] Kethub. 27[b], unten; Toß. III, 2. Da die Römer nach der Eroberung Jerusalems im Jahre 70 die Stadt nicht bald verließen, nimmt Derenbourg in Geiger's Jüd. Zeitschrift V, 1867, 75, an, daß sich der Vorfall unter Florus (64—66) zutrug.

ein Beisammensein mit seiner Frau ohne Zeugen zu verhindern. Die große Strenge des Gesetzes betraf Priester allein, wie die Mišna unmittelbar vorher einleitend die allgemeine Regel ausspricht: in einer Stadt, die vom Feinde erobert wurde, sind alle Priestersfrauen für die weitere Ehe verboten; wenn sie aber Zeugen haben, selbst einen Sklaven oder eine Sklavin, wird ihre Aussage als glaubwürdig angenommen. Diese Regel wird von Lehrern in Jamnia um das Jahr 100 als unbestritten vorausgesetzt, indem R. Josua b. Ḥananja dem R. Gamaliel II. und dem R. Eliezer entgegenhält, daß auch sie zugeben, wenn Zeugen aussagen, daß eine Frau in Gefangenschaft geraten sei, und sie behauptet, unverletzt geblieben zu sein, wir ihr nicht glauben. Die genannten Lehrer antworten: Jawohl, weil Nichtjuden zumeist unzüchtig sind.[1] Trotz dieser Strenge konnten die Lehrer in Jerusalem das in Askalon verpfändete Mädchen für unbemakelt erklären, weil ihre Zeugen für ihre volle Reinheit eintraten.

3. Wenn ein Mädchen aber von einem ihm unbekannten Manne vergewaltigt wurde, waren die Bedenken der Lehrer ernsterer Natur. R. Josê b. Ḥalaftha erzählt, daß R. Joḥanan b. Nuri im Falle eines Mädchens, das beim Wasserschöpfen an der Quelle vergewaltigt ward, entschied, daß wenn die Mehrzahl der Bewohner der Stadt familienrein für die Priester sind, das Mädchen für einen Priester zur Ehe erlaubt sei.[2] R. Joḥanan b. Nuri, der bis zum Ausbruch der hadrianischen Verfolgungen dem Lehrhause von Lydda und Jamnia angehörte, vertritt hier offenbar nur die allgemein anerkannte Ansicht über die Zulässigkeit der Ehe eines Mädchens, das von einem familienreinen Juden vergewaltigt wurde, mit einem Priester. Wie weit das Mädchen bemakelt wird und welche Folgen es für seine künftige Ehe hat, wenn die Bewohner der Stadt nicht zumeist familienrein für die Priester sind, sagt R. Joḥanan b. Nuri nicht, obgleich es aus seinen Worten folgt, daß in dem Falle das Mädchen keinen Priester heiraten dürfe. Aber darf sie jeden Laien ehelichen? Dieses bildet den Gegenstand eines Streites zwischen drei Genossen desselben Lehrers in Jamnia (Kethub. I, 8): Man sah ein Mädchen mit einem Manne sprechen[3] und, befragt über dessen Familienreinheit, gibt es dessen Namen

---

[1] Baraitha in Kethub. 13ᵇ; Toß. I, 6.

[2] Kethub. I, 10; nach Rabh in Kethub. 14ᵇ, 15ᵃ; jer. I, 25ᵈ, 37, trug sich der Fall an der Quelle in Sepphoris zu.

[3] Umgang haben, Kethub. 13ᵃ; jer. 25ᶜ, 14.

an und bezeichnet ihn als einen Ahroniden;[1] R. Gamaliel und R. Eliezer meinen, daß wir ihr glauben, R. Josua meint, man dürfe auf ihre Aussage nichts geben, vielmehr müsse sie als eine Frau gelten, die mit einem נתין וממזר Umgang hatte, bis sie ihre Worte durch Zeugen erhärtet (9). Dasselbe, wenn ein Mädchen schwanger ist (6), wenn ein Mädchen nach der Eheschließung nicht als Jungfrau gefunden wird und sagt, daß sie nach der Verlobung, somit bereits als sein Eigentum vergewaltigt wurde (7); wenn es nach der Eheschließung nicht als Jungfrau erkannt wird und sagt, daß sie durch Holz entjungfert ward,[2] R. Gamaliel und R. Eliezer glauben ihr, R. Josua verlangt Beweise, sonst setzt er voraus, daß der Mann stark bemakelt ist.

Der von ihm genannte Mamzer findet sich auch sonst in Verhandlungen der Lehrer in Judäa vor dem Jahre 135. In den noch immer ganz klaren Fragen und Antworten des R. Eliezer und seiner Jünger[3] wollten diese von ihrem Lehrer erfahren, ob ein Mamzer für die kinderlose Witwe als Levir zu gelten habe und an ihm der Brauch des Schuhausziehens zu vollziehen sei. R. Eliezer antwortete mit der Gegenfrage: Gilt er als erbberechtigt? Sie fragen weiter: Darf man sein Haus tünchen?, und er antwortet: Darf man sein Grab tünchen? Es sind wichtige Fragen ehe- und erbrechtlicher Natur und nicht bloß akademisch; und aus der ausweichenden Antwort des R. Eliezer scheint hervorzugehen, daß

---

[1] Die parallele Baraitha in Kethub. 13^{ab} lautet: Man sah das Mädchen mit einem Manne in ein Versteck oder eine Ruine gehen, und, darüber befragt, sagt es: er ist ein Ahronide und der Sohn des Bruders meines Vaters. Somit ist sie selbst die Tochter eines Ahroniden, und wahrscheinlich die Verlobte ihres Vetters.

[2] Heißt das, daß sie sich selbst die Wunde mit Absicht beigebracht hat nach einem abergläubischen Brauche, von dem Schwally in Nöldekes Oriental. Studien I, 418, im Zusammenhange mit Tobits Dämon der Brautnacht handelt und der heute noch in Ägypten besteht? Nach der aus einer mir unbekannten Quelle entlehnten Erzählung in Midraš Agada Buber I, 60^{b} zu Genes. 24, 64, Jalkut I, 109, vgl. Pirkê R. Eliezer XVI (Ginzberg, Geonica I, 208 und Revue des Études Juives LXVII, 1914, 140), ist es durch Zufall geschehen; doch hat der Verfasser seine Quelle vielleicht nicht mehr verstanden. Es findet sich in Sätzen von Tannaiten des 2. Jahrhunderts in jer. Jebam. VI, 7^{c}, 19; Mišna Jebam. VI, 4; Baraitha 60^{a}; Kethub. I, 3; Sifrê Deut. 244, 119^{a} und sonst. Hat מיעך באצבע in Jebam. 34^{b} damit etwas zu tun? Es wird dort von Tamar in Gen. 38 gebraucht, wofür sich in Genes. r. 51, 9 von den Töchtern Lot's אמר רבי תנחומא שלטו בעצמן והוציאו ערותן ונתעברו כמביאה שניה findet.

[3] Toß. Jebam. III, 3; Joma 66^{b}; Baraitha. David Pardo verweist für die erste Frage auf die bejahende Regel in Jebam. II, 5, siehe seine Bemerkungen.

er für eine bejahende Antwort war, aber eine solche nicht erteilen wollte. Bei einer anderen Gelegenheit wurde er gefragt, wie es sich mit einer weiblichen Mamzereth nach zehn Geschlechtern verhalte; er antwortete: Gäbe mir jemand eine des dritten Geschlechtes, ich würde sie familienrein erklären.[1] R. Tarfon (Kidduš. III, 13) meint, daß Mamzere familienrein werden können; wenn ein solcher eine Sklavin heiratete, würde ihr Sohn ein Sklave, der, vom Herrn befreit, ein voller Jude würde. Dagegen bemerkt R. Eliezer: der Sohn würde Sklave und Mamzer, die Beseitigung seines Makels daher unmöglich.[2] Als ein Mann in der Synagoge Ezech. 16, 2 als Prophetenabschnitt wählte, sprach der anwesende R. Eliezer zu ihm: Gehe und untersuche die Schande deiner Mutter! Als man den Stammbaum des Mannes prüfte, fand man, daß er ein Mamzer war.[3] In der Erörterung der Leibesfehler eines Priesters erzählt R. Jehuda b. Ilai, daß, als zu R. Tarfon ein Mann kam, der an jeder Hand sechs Finger und an jedem Fuße sechs Zehen hatte, R. Tarfon ihm sagte: Möge es viele wie du in Israel geben! Nach R. Josê sagte er: Mögen Mamzere und Nethine weniger in Israel werden (so wenig) wie deinesgleichen![4] Die Version des R. Josê setzt das Vorhandensein von Leuten der beiden, schwer bemakelten Klassen in der jüdischen Bevölkerung Palästinas um das Jahr 100 voraus, und da natürlich nicht anzunehmen ist, daß alle diese Personen ihren Makel erst nach dem Jahre 70 erwarben, müssen solche schon in Jerusalem und Judäa gelebt haben.

---

[1] Jebam. 78[b]; jer. VIII, 9[c], 62; Kidduš. IV, 65[d], 15. Der Talmud erklärt R. Eliezers Antwort dahin, daß die Mamzere vor dem dritten Geschlecht aussterben, nach R. Simon b. Lakiš, in jer. in der Baraitha R. Eleazar b. R. Simon dagegen, weil sich das Verbot in Deut. 23, 3 nur auf das männliche Geschlecht bezieht. So auch Midraš Tannaim zu Deut. 23, 3, p. 145.

[2] In der parallelen Baraitha Kidduš. 69[a] entgegnen die Lehrer dem R. Tarfon: Auf die von dir bezeichnete Weise reinigst du männliche, aber nicht weibliche Mamzere. Dies ist eine dritte Ansicht über den Gegenstand. Zu beachten der technische Ausdruck טהר im Satze des R. Tarfon und des R. Eliezer; derselbe wird in der Frage über die dereinstige Reinigung der Mamzere auch von R. Josê und R. Meir gebraucht in der Baraitha Kidduš. 72[b], unten; Toß. V, 4; jer. III, 65[a], 5 und von R. Josua b. Levi in Kidduš. 71[a]. Siehe unten über die Reinigung durch Zeugen und Behörden.

[3] Jer. Megill. IV. 75[c], 43; in der Parallele Megill. 25[b] dagegen: man fand an ihm einen Makel, der ungeeignet macht, שמצין פסול, wie im Satze des R. Josua b. Levi in Kidduš. 71[b] und Rabh's.

[4] Bekhor. 45[b] oben, Baraitha. Raši erklärt R. Josês Worte folgendermaßen: Alle Mamzere in Israel mögen dir gleichen und es zu erkennen sein, daß sie bemakelten Ursprunges sind, damit sich niemand mit ihnen verbinde.

Auch die Meinungsverschiedenheit der Lehrer in Jamnia über die genaue Feststellung des Ursprunges des Mamzer in Jebam. IV, 13 beweist, daß es sich um ein zu ihrer Zeit bestehendes Übel handelte. R. Akiba lehrte, daß das Kind aus jeder in der Thora verbotenen Ehe ein Mamzer sei;[1] er geht aber hierin über den Wortlaut des biblischen Gesetzes hinaus, indem er das Kind aus der Ehe eines Mannes nicht nur mit einer geschiedenen und nach ihrer zweiten Ehe verwitweten oder geschiedenen Frau nach Deut. 24, 4, sondern auch mit der von ihm zurückgewiesenen kinderlosen Witwe seines Bruders, mit der Schwester derselben, und mit der Schwester seiner geschiedenen Frau, als aus einer biblisch verbotenen Ehe entsprossen, als Mamzer bezeichnet.[2] Nach seinem Gegner, R. Simon aus Tema, und nach R. Ismael entspringt ein Mamzer nur aus solchem Umgange, der in Lev. 20 mit Ausrottung bestraft wird, wie der in Deut. 23, 1 verbotene mit der

[1] Nach dem amoräischen Material in Jebam. 49[a]; jer. IV, 6[b], 68 leitete R. Akiba seine Regel aus Deut. 23, 1 ab: so wie aus dem dort verbotenen Umgange mit einem vom Vater bezwungenen Weibe ein Mamzer hervorgeht — was aus der Zusammenstellung dieses Verbotes mit dem Gesetze über den Mamzer in Vers 3 folgt — so aus jedem verbotenen Umgange. Die Grundlage dieser Folgerung findet sich schon in Sifrê Deut. zu 23, 1, 248. Im Midraš Tannaim zu Deut. 23, 1, 144 Hoffmann: רבי ישמעאל אמר אינו צריך, לפי שנאמר לא יבא ממזר בקהל ה׳ אבל לא שמענו ממזר זה מה הוא ת״ל לא יקח איש את אשת אביו וסמיך ליה לא יבא ממזר, אמרת מה אשת אב ערוה שחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת אף כל שחייבין אל זדונה כרת ועל שגגתה חטאת דין הוא שיהא הוולד ממזר, אמר לו רבי יצחק והרי פצוע דכה וכרות שפכה מפסיק ומה ת״ל לא יקח איש את אשת אביו אלא הרי זו אזהרה לבית דין setzt R. Ismael dieselbe Ableitung aus Vers 1 und 3 voraus, nur folgt sie nicht der Meinung des R. Akiba, sondern der des R. Simon aus Tema, der in Vers 1 das Verbot des Umganges mit der Stiefmutter sieht.

[2] Jebam. IV, 12; Toß. VI, 5; Baraitha 44[b]: המחזיר גרושתו והנושא חלוצתו והנושא קרובת חלוצתו יוציא והוולד ממזר דברי רבי עקיבא, וחכמים אומרים אין הוולד ממזר ומודים בנושא קרובת גרושתו שהוולד ממזר. Die widersprechenden Lehrer erkennen keinen Fall in R. Akibas Satz an, geben aber zu, daß das Kind aus der Ehe mit der Schwester der geschiedenen Frau ein Mamzer ist. R. Simon b. Lakiš in Jebam. 44[b] erkennt den letzteren Fall als biblisch an, bezeichnet aber den der אחות חלוצה (Mišna Jebam. IV, 8) als rabbinisch, so daß R. Akiba auch aus einer nur rabbinisch verbotenen Ehe das Kind als Mamzer erklärte. In Gittin 81[b] Baraitha; Toß. VIII, 9 erklärt er sogar das Kind aus der Ehe mit einer geschiedenen Frau, deren gefalteter Scheidebrief statt eines fehlenden Zeugen die Unterschrift eines Sklaven hatte, als Mamzer. In jer. Jebam. X, 10[c], 72 (dagegen b. 49[b]) erklärt der Talmud, daß aus dem Umgang des Mannes mit seiner des Ehebruches verdächtigen Frau nach R. Akiba ein Mamzer entsprieße. In Toß. Gittin VIII, 6 führt R. Meir mehrere Fälle an, in denen R. Akiba im Zusammenhange mit der Leviratsehe Kinder als Mamzere betrachtete (Gittin VIII, 5, Jebam. X, 1). Vgl. noch Kidduš. 64[a] und Parallelen.

Stiefmutter oder der kinderlosen Witwe des Bruders des Vaters. Nach R. Josua b. Ḥananja war das Kind nur aus solchem Verkehre, der nach Lev. 20 mit dem Tode bestraft wurde, ein Mamzer, wie der Umgang mit der Stiefmutter bei Lebzeiten des Vaters in Deut. 23, 1. Simon b. ʿAzzai erzählte, daß er in einer Familienrolle aus Jerusalem den Vermerk gefunden habe, N. N. sei ein Mamzer aus Ehebruch, womit er die Ansicht seines Lehrers R. Josua bestätigte. Alle diese Erörterungen könnten als rein akademisch betrachtet werden und als kein Beweis für das Vorhandensein von bemakelten Personen gelten, wenn nicht die eben angeführte Rolle deutlich bezeugte, daß nicht nur der genau umschriebene Begriff Mamzer vorhanden war, sondern auch der Makel im praktischen Leben schon vor dem Jahre 70 in Jerusalem in den Verzeichnissen von Familien vermerkt wurde. Auch der Ton des Ausrufes des R. Ješebab, eines Kollegen des R. Akiba (Kidduš. 68[a]): Kommt, lasset uns gegen R. Akiba protestieren, weil er die Kinder aus jeder verbotenen Ehe als Mamzere erklärt! scheint mir entschieden für praktische Erwägungen zu sprechen.

4. Was lehrt die überlieferte Praxis des Lebens über Verbindungen, aus denen ein Mamzer hervorgeht? LXX übersetzt ממזר in Deut. 23, 3 durch ἐκ πόρνης, aus Ehebruch, so daß diese Worte, die allerdings die weiteste Anwendung auf jeden verbotenen Umgang zulassen, die Annahme nahe legen, daß, als jene Übersetzung entstand, die Ansicht bereits bekannt war, daß der Mamzer aus unzüchtigem Verkehr hervorging. Bezeichnend ist, daß Aquila und Symmachos, die jene Übersetzung kannten, das hebräische Wort in Deut. 23, 3 und Zechar. 9, 6 — wo LXX ἀλλογενεῖς, aus heidnischem Blute,[1] — beibehielten, offenbar weil die genaue Bedeutung desselben unter den Lehrern ihrer Zeit strittig war. Simon b. ʿAzzais Familienrolle nennt einen Mamzer aus Ehebruch. Einen solchen setzt der Vorfall in Alexandrien zur Zeit Hillels voraus, als dort Juden ihren jüdischen Nachbarn ihre Verlobten entrissen und sie ehelichten und deshalb die Kinder aus diesen Ehen als Mamzere erklärt werden sollten. Hillel verhinderte dieses durch den Hinweis auf die Bedingung in den Ehepakten der Verlobten, wonach diese nur nach Eintritt in die Brautkammer als Ehefrauen gelten sollten.[2] Somit bestand schon damals das Gesetz, daß aus Ehebruch Mamzere entsprossen. Dasselbe finden wir im

[1] So viel wie בן הנכר, Geiger, Urschrift 54 ff.

[2] Jer. Kethub. IV, 28[a], 76; Toß. IV, 9; Baba meṣ. 104[a]; Halévy in דורות הראשונים III, 52[a].

Satze des R. Eliezer und seines Kontrovertenten, daß die Kinder eines Zeugungsunfähigen aus Ehebruch mit seinem Weibe entstanden sein müssen und Mamzere sind.[1] In sehr strenger Anwendung dieses Gesetzes lehrte R. Eliezer, daß einer einen Mamzer zeuge, der beim ehelichen Umgange an eine andere Frau denkt (Nedar. 20[ab]). Beide Stellen lehren, daß R. Eliezer bezüglich der Entstehung des Mamzer mit R. Josua übereingestimmt hat. Doch zeigt der Vermerk in ben ʿAzzais Familienrolle, daß es Mamzere auch aus anderen Verbindungen wie Inzest gab, wie wir in Wirklichkeit einmal erwähnt finden, daß R. Eliezer b. Jacob, wahrscheinlich der ältere dieses Namens, vor Leichtfertigkeit im geschlechtlichen Leben warnte, da solche dazu führen könne, daß einer seine eigene Tochter zur Frau nehmen oder Geschwister einander ehelichen würden und die Erde von Mamzeren voll werden könnte.[2] Ferner sagt R. Joḥanan ben Nuri vom Streite der beiden Schulen über die Zulässigkeit der Ehe zwischen einer kinderlosen Witwe und dem Levir, wenn die andere Witwe desselben Mannes die Tochter des Levir ist

---

[1] Nidda 10[a] sagen die Lehrer dem Eliezer in der Baraitha: והלא ניצוצות ניתזין על רגליו ונראה כברות שפכה ונמצא מוציא לעז על בניו שהם ממזרים. אמר להם מוטב שיוציא לעז על בניו שהן ממזרים ואל יעשה עצמו רשע שעה אחת לפני המקום. In Sabb. 30[b] unten wird erzählt, daß ein Mann zu Rabbi kam und sagte: Deine Frau ist meine Frau und deine Kinder sind meine Kinder. Er wollte damit sagen, daß diese Mamzere seien. Das gleiche bezweckte ein anderer Mann, der dem R. Ḥijja sagte: Deine Mutter ist meine Frau und du bist mein Sohn, d. h. ein Mamzer. In Toß. Gittin IV, 3 sagt R. Eliezer, daß wenn ein Mann nachträglich findet, daß der Grund, aus dem er seine Frau durch Scheidebrief entließ, nicht bestand, נמצא הולד ממזר והגט בטל ist das Kind aus ihrer zweiten Ehe ein Mamzer; s. Blau, Ehescheidung I, 36.

[2] Jebam. 37[b]; Toß. Kidduš. I, 4; Sifra zu Lev. 19, 29, 90[d], 5; Bacher, Agada der Tannaiten I, 65 ff. Vgl. den von bar-Kappara in Kidduš. 80[a] erzählten Fall, daß man eine Frau, die nach Jerusalem kam, verdächtigte, mit ihrem eigenen Sohn Umgang zu pflegen. In Antiquit. XX, 7, 3 erzählt Josephus von einem Gerücht, daß Berenike mit ihrem Bruder Agrippa II. in Blutschande lebte. Eine Nichtjüdin, die mit ihrem Sohne einen zweiten Sohn erzeugt hatte, bat R. Eliezer um Aufnahme ins Judentum; als er sie zurückwies, ging sie zu R. Josua, der sie zuließ (Kohel. rab. 1, 8, 4; Aboda zara 17[a] von R. Ḥisda erzählt). In einer Baraitha in Kidduš. 81[b] lacht ein Jünger über die Bemerkung des R. Tarfon, daß man ihn vor einer Sünde mit seiner Schwiegertochter bewahren möge. R. Abahu im Namen des R. Ḥanina b. Gamaliel erzählt, daß sich der Jünger bald darauf mit seiner Schwiegermutter verging. Vgl. noch die Anklage der Psalmen Salomos VIII, 9 gegen die Blutschande der Sadduzäer in Jerusalem vor der Eroberung Jerusalems durch Pompejus. Und den Satz des R. Josua b. Levi im Namen der Jerusalemer: nimm deine Frau in acht vor ihrem ersten Schwiegersohn (nicht Bräutigam, wie Bacher in Agada der pal. Amoräer I, 135 übersetzt; siehe die Apokalypse Abrahams in J. Q. Review VII, 1895, 588, wo eine Frau mit ihrem Schwiegersohne buhlt).

und deshalb von ihm nicht geehelicht werden kann: Siehe, wie sich diese Halacha in Israel verbreitet hat! Befolgen wir die Meinung der Schammaiten, die die Ehe gestatten, so ist das aus dieser entsprossene Kind nach Ansicht der Hilleliten ein Mamzer.[1] Sonach setzt R. Johanan b. Nuri als anerkannt voraus, daß, wenn jemand die kinderlose Witwe seines Bruders gegen das Gesetz in Lev. 20, 21 ehelicht, die Kinder aus solcher Ehe Mamzere sind. Abba Saul erklärt jede Leviratsehe als unzulässig und die Kinder aus einer solchen als an Mamzere grenzend, weil solche Ehen in seiner Zeit nicht mehr aus religiöser Pflicht, sondern aus weltlichen Gründen geschlossen wurden.[2] Zum Schlusse sei noch auf einen Satz des späten Tannaiten R. Simon b. Menaßja hingewiesen, der das Gekrümmte, das nicht gerade zu machen ist (Kohel. 1, 15), durch den Fall eines Mannes erklärt, der im Inzest einen Mamzer erzeugt hat (Ḥagiga I, 7).

Auch ein Kind, aus dem Umgange eines Juden mit einer Nichtjüdin entsprossen, wird als Mamzer bezeichnet. Als R. Ṣadok als Gefangener nach Rom gebracht wurde und eine Matrone ihm eine Sklavin zum ehelichen Umgange sandte, lehnte er dies ab und gab als Grund folgendes an: Was soll ich tun? Ich stamme von Hohepriestern ab und möchte nicht die Zahl der Mamzere vermehren.[3] Dieses könnte allerdings als Übertreibung gelten, da nach rabbinischem Gesetze das Kind eines Juden von einer Heidin als Heide gilt, wie es auch in der bekannten Auslegung von Lev. 18, 21 im Buche der Jubiläen 30, 10 und im Talmud von R. Ismael[4] als an das Heidentum verloren erklärt wird, da es bei der Mutter aufwächst.[5] Die Meldung in Synh. IX, 6: wer mit einer Nichtjüdin Umgang pflegt, den greifen die Zeloten an, gibt keinen Aufschluß über den Charakter des daraus entsprossenen Kindes; ebensowenig die aus derselben Zeit stammende Verordnung der Schammaiten, die jeden Umgang mit den Töchtern der Heiden verbot,[6] und das Verbot des fleischlichen Umganges mit Heidinnen,

[1] Baraitha Jebam. 14^b, unten; Toß. I, 9; jer. I, 3^a, 44.

[2] Baraitha Jebam. 39^b; jer. I, 2^b, 6; Toß. VI, 9.

[3] Aboth R. Nathan XVI, 32^a; R. Akiba, dem das gleiche widerfährt, gibt einen anderen Grund an.

[4] Baraitha Megilla jer. IV, 75^c, 30; Mišna IV, 9, b. 25^a; Sifrê Deut. 171; Midraš Tannaim 109; Targum Jonathan Lev. 18, 21.

[5] Mekhiltha zu Exod. 21, 4, 76^a und R. Simon b. Johai in Kidduš. 68^b; jer. III, 64^a, 58; Genes. r. 7, 2.

[6] R. Simon b. Johai in der Baraitha jer. Sabb. I, 3^c, 51, und eine andere Baraitha in b. Sabb. 17^b; jer. I, 3^c, 38; Lerner in Berliners Magazin IX, 1882, 126.

das auf eine hasmonäische Behörde zurückgeführt wird (Synh. 82ª). Es lag ihnen bloß die Frage des Verkehres und nicht auch die der Folgen für das Kind vor, wie wir finden, daß auch die Schammaiten und Hilleliten in ihren Erörterungen unregelmäßiger und verbotener Ehen nur die Gültigkeit dieser behandeln, aber nicht auch den Makel der aus den Ehen entsprossenen Kinder.[1]

Viel besser bezeugt ist die Bezeichnung eines Kindes als Mamzer aus dem Umgang einer Jüdin mit einem Sklaven oder einem Heiden in der Mišna.[2] Der Redaktor der Mišna vertrat diese Meinung auch sonst, wie der Talmud (Jebam. 70ª) hervorhebt,[3] obwohl die Überlieferung darüber schwankt (Jebam. 45ª). Er nahm hierin, wie sonst, die Ansicht des R. Meir an,[4] der aus dem Umgange einer befreiten Sklavin, d. h. einer freien Israelitin, mit einem Sklaven einen Mamzer hervorgehen läßt. Wahrscheinlich geht die Regel auf R. Akiba (Kidduš. 75ᵇ) oder auf R. Ismael[5] zurück. R. Ḥananja b. Iddai, ein Lehrer der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts sagt, daß der Sohn der Israelitin und des Ägypters in Lev. 24, 10 ein Mamzer war.[6] Ein Jahrhundert später behauptet R. Joḥanan, daß alle Lehrer das Kind aus solcher Verbindung für einen Mamzer erklärten,[7] und er selbst erklärte in einem praktischen Falle die Kinder von Jüdinnen und nicht richtig aufgenommenen Proselyten als Mamzere,[8] und sein Schüler R. Ammi berief sich auf seine Meinung in einem anderen Falle. R. Ḥanina,

---

[1] Z. B. Jebam. II, 1, 5; XIII, 1; Toß. I, 6. In 8. 9 gehört der Hinweis auf das Kind späteren Tannaiten.

[2] Jebam. VII, 5; Sifra zu Lev. 22, 13, 97ᶜ.

[3] Ebenso berichtet R. Jannai in Rabbis Namen in jer. Kidduš. III, 64ᵈ, 9.

[4] Baraitha in jer. Kidduš. III, 64ᵈ, 76 ff.; Jebam. 69ª: שחרר שפחה והולידה בן הוולד ממזר; anders und verworren in Toß. Kidduš. V, 11.

[5] Jer. Jebam. VII, 8ᵇ, 65: כותין משום מה הן פסולין. רבי יוחנן בשם רבי ישמעאל משום גוי ועבד הבא על בת ישראל הוולד ממזר, doch sagt dieses in der Parallele jer. Gittin I, 43ᶜ, 69, R. Joḥanan im Namen des R. Eleazar, der wahrscheinlich der anonyme Lehrer der Baraitha Jebam. 45ª, oben und Kontrovertent des R. Simon b. Jehuda (im Namen des R. Simon b. Joḥai in der Parallele jer. Kidduš. III, 64ᶜ, 74; Jebam. IV, 6ᶜ, 4; in Toß. Kidduš. IV, 16 irrtümlich R. Simon b. Eleazar) ist. In Jebam. 68ᵇ; jer. VII, 8ᵇ, 40; Kidduš. 75ᵇ erklärt R. Ismael die Frau durch den Umgang mit einem Heiden für den Genuß von Priesterhebe ungeeignet; er handelte demnach von einer Priestertochter allein, und von dem Kinde sagt er nichts.

[6] Toß. ʿEduj. II, 4; Sifra zu Lev. 24, 10, 104ᶜ, dazu die Bemerkungen RABDs; Lev. r. 32, 4.

[7] Jebam. 44ᵇ, unten; jer. Kidduš. III, 64ᵈ, 11.

[8] Jebam. 46ª; jer. Kidduš. III, 64ᵈ, 44.

R. Simon b. Lakiš und R. Eleazar teilten die Ansicht des R. Joḥanan, während der Tanna bar Kappara, R. Josua b. Levi im Namen des R. Jannai, R. Jonathan und R. Gamaliel III. in Palästina, Rabh und Samuel in Babylonien sich teils für einen geringeren Makel, teils für die Reinheit des Kindes aussprachen. Wie diese Übersicht zeigt, war bereits R. Akiba und vielleicht auch R. Ismael um das Jahr 100 für die strenge Beurteilung des Kindes als Mamzer; aber war diese schon in Jerusalem vor dem Jahre 70 bekannt und befolgt?

Zwei strenge Sittenprediger berichten von Unzucht und Ehebruch in Jerusalem; der eine ist der unbekannte Verfasser der Psalmen Salomos, der die Zustände in der Hauptstadt Judäas vor deren Eroberung durch Pompejus im Jahre 63 v. d. g. Z. schildert, der andere ist ein ungenannter Lehrer in Sota IX, 9, der die Überhandnahme von Ehebruch in Jerusalem zwischen den Jahren 50 und 70 kurz meldet. Der erstere verweist in parteiischer, gehässiger, stark übertreibender Verallgemeinerung auf den Ehebruch, dessen sich Sadduzäer häufig schuldig machten (4, 5; 8, 10) und auf unnatürliche Blutschande, die von denselben geübt wurde (8, 9). Da uns keine anderen Quellen über das Privatleben der Vornehmen in Jerusalem zur Verfügung stehen, ist es schwer, über die Glaubwürdigkeit dieses Verfassers ein Urteil zu fällen; hat er auch nur zum geringen Teile aus dem Leben geschöpft, dann gab es in Jerusalem eine Anzahl von Mamzeren aus Ehebruch und Blutschande, besonders in sadduzäischen Kreisen, zu denen in erster Reihe die vornehmen Priester gehörten. Sota IX, 9 meldet: Seit Ehebrecher an Zahl zunahmen, hörte der Gebrauch der bitteren Prüfungswasser auf; R. Joḥanan b. Zakkai stellte denselben ein, denn es heißt (Hosea 4, 14): ich strafe euere Töchter nicht, wenn sie buhlen, und euere Schwiegertöchter, wenn sie ehebrechen. Die Parallele in Toß. Sota XIV, 2 hat noch die Erklärung: seit Ehebrecher an Zahl zunahmen, hörten die Wasser auf, denn diese wurden nur im Zweifelfalle zu trinken gegeben.[1] Ein ungenannter

[1] Wie Löw in Ben Chananja V, 95, Gesammelte Schriften III, 102 hervorhebt, ist in dem angezogenen Bibelverse wohl der Ehebruch der Frauen getadelt, der Schwerpunkt des Verbrechens aber liegt in der Sünde der Männer. So sagt auch R. Akiba in Sifrê Nr. 21, 7[a], Sota 47[b]; jer. IX, 24[a], 24: כשהאיש .. מנוקה מעון האשה ההיא תשא את עונה ולא כשאין האיש מנוקה מעון בענין שנאמר לא אפקד על בנותיכם כי תזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה . . . אמר להם הואיל ואתם רודפים אחר זנות אף המים יבדקו את נשיכם . . . Die Männer verführten die Frauen (siehe Psalmen Salomos 4, 4, 5), ihre Sittenlosigkeit bewerkstelligte die gänzliche Aufhebung des Prüfungswassers.

Lehrer des 2. Jahrhunderts (Sota IX, 13) meldet gleichfalls, daß der Untergang Jerusalems durch Unzucht und Zauberei herbeigeführt wurde.[1]

5. Aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts ist eine Kontroverse der Schulen in Judäa erhalten, die nach einer Erklärung für die Frage des Mamzer in Jerusalem von besonderem Interesse ist. Eine Baraitha berichtet nämlich:[2] Als die Lehrer der Schule in Jamnia den R. Doßa b. Harkinas besuchten, um ihn wegen seines schammaitischen Standpunktes in der umstrittenen Frage der צרת הבת zu Rede zu stellen, führte er eine alte Überlieferung an. Ich rufe Himmel und Erde als Zeugen an, daß der Prophet Haggai auf diesem Mörser gesessen und drei Regeln ausgesprochen hat: die צרת הבת ist dem Levir verboten, die Juden im Gebiete von Ammon und Moab müssen den Armenzehnt im Brachjahr leisten, und von Karduenern und Palmyrenern dürfen keine Proselyten angenommen werden. Die zwei letzten Punkte scheinen auf den ersten Blick von R. Doßa nur als die Fortsetzung des Berichtes und ohne jede andere Veranlassung angeführt worden zu sein. In Wahrheit jedoch erfahren wir,[3] daß, als R. José b. Dormaskith aus Jamnia nach Lydda kam und auf Befragen dem R. Eliezer über die jüngsten Beschlüsse des Lehrhauses in Jamnia berichtete, R. Eliezer bemerkte: Legt kein Gewicht auf euere Abstimmung (sie ist überflüssig), ich habe eine sinaitische Überlieferung von R. Johanan b. Zakkai, daß die Juden im Gebiete von Ammon und Moab im Brachjahre den Armenzehnt leisten müssen. Somit war auch die zweite der von R. Doßa angeführten Regeln in Jamnia erörtert und durch Abstimmung entschieden worden,

---

[1] Löw verweist auf die widersprechende Schilderung der Zustände derselben Zeit seitens R. Johanans b. Torta in jer. Joma 1, 38[c], 58; Toß. Menaḥ. XIII, 22. Aber aus dessen Angabe der Tugenden, Thorastudium und Beobachtung der Gebote der Thora ist ersichtlich, daß er bloß die Pharisäer im Auge hatte, nicht aber auch den herodianischen und römerfreundlichen Adel. Läßt doch Josephus in Antiquit. XVII, 11, 2 die Abordnung der Juden vor Augustus in ihrer Schilderung von Herodes' Regierung sagen, daß dieser mit der größten Unverschämtheit Jungfrauen und Frauen geschändet habe. Das würde eine weitere Anzahl von Mamzeren erklären. Beachtenswert ist, daß auch für den Untergang gewisser galiläischer Städte in jer. Ta'an. IV, 69[a], 44; Gittin 57[a], unten, Unzucht und Zauberei genannt werden. In Vita 15 und 50 beteuert Josephus, daß er während seiner Verwaltung Galiläas die Frauen nicht verletzt habe; er muß sonach dessen angeklagt worden sein, wahrscheinlich von Justus von Tiberias in seinem Buche über den galiläischen Krieg.

[2] Jebam. 16[a]; jer. I, 3[a], 58.

[3] Jadaj. IV, 3; Toß. II, 16.

wie auch Jadaj. IV, 3 erzählt, daß „an demselben Tage" R. Tarfon, R. Eleazar b. ʿAzarja, R. Ismael und R. Josua b. Ḥananja dieselbe Frage besprachen und entschieden. Hieraus folgt mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß auch R. Doßas dritte Regel über die Zulassung von Proselyten aus den zwei genannten Völkerschaften bei derselben Gelegenheit erörtert wurde. Dafür spricht auch die Tatsache, daß „an demselben Tage" Jehuda, ein ammonitischer Proselyt,[1] und ein ägyptischer (Toß. Jadaj. II, 17) vor R. Gamaliel und die Lehrer in Jamnia kam und die Frage ihrer Zulassung besprochen wurde. Eine Baraitha (Jebam. 16ᵃ, unten) spricht sich gegen die Zulassung der Karduener als Proselyten aus. Älteres Material ist sonst nicht vorhanden und nur noch die schwankende Überlieferung eines Satzes des R. Joḥanan, daß Palmyrener aufgenommen oder nicht aufgenommen werden dürfen, wird vom Talmud verzeichnet.[2]

Als Ursache der Ablehnung gibt R. Joḥanan die Sklaven Salomos an und andere Lehrer nennen jüdische Frauen; die ersteren nahmen, als sie unter König Salomo in Palmyra lebten, Israelitinnen zu Frauen und aus diesen Ehen entsprossen, nach der oben (S. XV) behandelten Regel, Mamzere. Nach der zweiten Ansicht erklärt ein Schüler des R. Joḥanan,[3] daß bei der Eroberung Jerusalems viele Tausend palmyrenischer Soldaten, besonders Bogenschützen, mitwirkten und sich vieler jüdischer Frauen bemächtigten (die sie mitnahmen). Aus einem Satze des babylonischen Lehrers Rabha erfahren wir (Jebam. 17ᵃ), daß auch die jüdische Bevölkerung Palmyras eine sehr gemischte war, indem die Unreinen von Harpania denen von Mešan, diese denen von Palmyra, und die Unreinen von Palmyra den Sklaven Salomos ihren Makel verdanken. Da nun R. Joḥanan keine Kenntnis von palmyrenischen Bogenschützen im babylonischen Heere unter Nebukadnezar gehabt haben kann, bezog sich sein Satz, wie andere in der Schilderung der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier, auf Vorgänge im Jahre 70, und N. Brüll verweist als Parallele auf die Bogenschützen des Perserkönigs Vologeses.[4] Da jedoch die von R. Doßa

[1] Jadaj. IV, 4; Toß. II, 17.

[2] In jer. Jebam. I, 3ᵇ, 3 sagt R. Naḥman b. Jiṣḥak dasselbe wie R. Doßa, daß Proselyten von Kardueneru und Palmyrenern angenommen werden dürfen, und R. Joḥanan beweist dasselbe bezüglich der Palmyrener mittelbar aus einer Mišna, wie in Jebam. 16ᵇ, oben. R. Josua b Levi und R. Ḥanina scheinen sich mit derselben Frage befaßt zu haben.

[3] In jer. Taʿan. IV, 69ᵇ, 43 Joḥanan selbst; Genes. r. 56.

[4] Sueton, Vespasian VI; vgl. Tacitus, Histor. IV, 51 in Brülls Jahrbüchern V, 173.

ben Harkinas angeführte Überlieferung unzweifelhaft älter als der Krieg ist, an dem die Palmyrener teilnahmen, und der Streit der Schammaiten und Hilleliten über den Punkt augenscheinlich schon in Jerusalem geführt wurde, kann die Abweisung palmyrenischer Proselyten nicht auf ihrem Kampfe gegen Jerusalem, wie überhaupt nicht auf politisch-nationalem Hasse beruhen. Es müssen ganz andere Gründe dafür maßgebend gewesen sein. Der älteste Hinweis auf Palmyrener in der rabbinischen Literatur ist die Frage eines Juden an Hillel nach dem Grunde der eigenen Beschaffenheit der Augen der Palmyrener (Sabb. 31[a]). Da nach dem Berichte Hillel damals bereits der Vorsitzende des Lehrhauses in Jerusalem war, hatte man hier schon einige Kenntnis von Palmyrenern, vielleicht weil palmyrenische Juden zur Wallfahrt nach Jerusalem kamen. Eine Jüdin aus Palmyra, Mirjam, wird in Verbindung mit Opfern angeführt, die sie als Naziräerin dargebracht hat.[1] Sie muß eine vornehme und bekannte Frau gewesen sein, sonst wäre der von ihr berichtete Fall allgemein ohne Namensnennung vorgetragen worden.[2] Ihre Zeit ist nicht näher bekannt und ihr Nazirat ist eines der wenigen aus den babylonischen Ländern, welches die rabbinische Literatur bewahrt hat, wie das der Königin Helena von Adiabene (Nazir III, 6) und das der aus Babylonien kommenden Naziräer, die erst nach dem Falle Jerusalems hier anlangten und von Naḥum, dem Meder, über ihr Gelübde belehrt wurden (Nazir V, 5). Dieser Zug der Naziräer aus dem Osten ist sehr merkwürdig und mag unmittelbar und mittelbar mit dem Übertritt der Königin Helena zum Judentum zusammenhängen. Es ist möglich, daß sich in deren Begleitung Heiden aus Palmyra befanden und sich während ihres Aufenthaltes in Jerusalem zur Aufnahme ins Judentum meldeten. Die Frage kam vor die beiden Lehrhäuser, denen die gleichzeitig in der Hauptstadt befindlichen babylonischen und medischen Wallfahrer über die Zusammensetzung der palmyrenischen Bevölkerung Auskunft gaben. Die Schammaiten, wie später ihr Anhänger unter den Lehrern in Jamnia, R. Eliezer, waren für die relative Reinheit des Ursprunges von Proselyten und wiesen die Palmyrener ab; die Hilleliten, wie später R. Josua b. Ḥananja gegen R. Eliezer, ließen sie zu, und das Zeugnis des R. Doßa b. Harkinas spricht dafür, daß sie, wie in den von Königin Helena vorgelegten Fragen maßgebend waren.

[1] Nazir VI, 11; Toß. IV, 10.

[2] Perles in Monatsschrift XXXVIII, 1893, 361.

Nach den Hinweisungen Rabhas auf den Makel der jüdischen Bevölkerung von Palmyra und anderer Städte des Ostens läßt sich einigermaßen der gegen die Palmyrener erhobene Vorwurf ermitteln. Mešans Unreinheit wurde durch die Palmyras verursacht. Nun sagt Rabh:[1] Babel ist gesund, Mešan ist tot und Elam im Sterben begriffen; der Unterschied zwischen Kranken und Sterbenden ist der, daß die meisten Kranken genesen und die meisten Sterbenden sterben. Damit ist gemeint, daß die jüdische Bevölkerung von Mešan hoffnungslos von schwer bemakelten Elementen durchsetzt ist. Doch wird dieses strenge Urteil von seinem Kollegen, dem Babylonier Samuel, nicht geteilt, da er ausdrücklich erklärt, daß in Mešan weder Sklaven, noch Mamzere sich mit der Bevölkerung vermengt haben, und diese nur deshalb zu beanstanden ist, weil die dortigen Ahroniden es nicht vermeiden, geschiedene Frauen zu ehelichen.[2] Dieser Widerspruch Samuels läßt erkennen, daß Rabh behauptete, die Juden in Mešan seien Sklaven und Mamzere, d h. wahrscheinlich Söhne von Sklaven und jüdischen Müttern. Nun wurde Mešan von Palmyra verseucht, was nur besagen kann, daß es so viele Sklaven und Mamzere unter den Juden enthielt, daß durch Verschwägerung, die durch den bekannten regen Handel gefördert wurde,[3] viele Familien in Mešan bemakelt wurden. Sehr sonderbar ist, daß sich die beiden eben genannten Elemente auch in anderen Städten und Ortschaften Babyloniens fanden. Ein angesehener, aus Nehardea stammender Jude in Pumbeditha wurde auf Veranlassung des R. Jehuda b. Jeḥezkel als Sklave erklärt (Kidduš. 70ᵇ), worauf in Nehardea die Ehekontrakte von zahlreichen Mitgliedern seiner Familie vernichtet wurden. Als R. Jehuda dafür von der Bevölkerung mit Steinen beworfen wurde, drohte er mit weiteren Enthüllungen auf Grund des Hinweises seines Lehrers Samuel auf zwei Familien in Nehardea, deren eine bemakelt war. In Pumbeditha (nach einer anderen Lesart Nehardea) verlautbarte R. Jehuda, daß ein gewisser Adda und ein Jonathan Sklaven seien, Jehuda b. Pappos Mamzer, Bati b. Tobia habe aus Hochmut seine Befreiungsurkunde nicht genommen. Zu beachten, daß in mehreren Fällen Sklaven, in einem Falle ein Mamzer heraus-

---

[1] Kidduš. 71ᵇ unten; jer. Jebam. I, 3ᵇ, 12; Genes. r. 37.

[2] Kidduš. 72ᵇ; jer. Jebam. I, 3ᵇ, 12, wo R. Jehuda, der Schüler Samuels, als Verfasser genannt ist; offenbar fehlt בשם שמואל.

[3] Siehe Grätz, Das Königreich Mesene 18; 22; 35 und Blau in ZDMG. 27, 1873, 638.

gefunden wurden. Rabha in Maḥuza verlautbarte, daß dort fünf Familien bemakelt seien. Nach einer anderen Feststellung Rabhs[1] (Kidduš. 72a unten) waren alle Bewohner von Homanja in Babylon[2] Ammoniter, die von Masgeraja alle Mamzerim, und in Birka tauschten Brüder ihre Frauen gegenseitig aus.[3] R. Jehuda sagte von einer Familie, daß sie Gibeoniden, von einer anderen, daß sie Nethinim wären, und R. Josef behauptete von den Einwohnern eines Dorfes in der Nähe von Pumbeditha, daß sie Sklaven wären. Am unteren Tigris gab es ein oberes und ein unteres Apamea; das mesenisch sprechende hat bemakelte Bevölkerung, das andere reine (Kidduš. 71b). R. Papa sagt von einem Orte oder Kreise in Babylonien, daß כותאי, entweder Samaritaner oder Nichtjuden, sich mit dessen jüdischen Einwohnern vermischt haben (Kidd. 72a). Alle diese Einzelheiten machen es verständlich, daß Palmyra viele jüdische Sklaven und Mamzere in seiner Bevölkerung hatte; und ein Schluß auf eine ansehnliche Anzahl von Heiden, die Söhne von heidnischen Sklaven und Heiden einerseits und jüdischen Müttern anderseits, d. h. nach rabbinischem Gesetze Mamzere waren, ist nicht unwahrscheinlich und bestätigt nur die ausdrückliche Erklärung R. Johanans von diesem Sachverhalte.

Handelte es sich in allen diesen Fällen um bemakelte Laienfamilien, so durfte kein Ahronide, der auf die Familienreinheit seiner Nachkommen bedacht war, eine Tochter aus solchem Hause ehelichen. Nun behauptete R. Jehuda im Namen Samuels von Nehardea folgendes: Pašḥur, der Sohn Immers hatte 400 oder 4000 Sklaven, die sich alle mit Priesterfamilien verschwägerten, und jeder freche Ahronide stammt von ihnen ab (Kidduš. 70b). Nach dem parallelen Ausspruche des R. Josua b. Levi verschwägerten sich jene Sklaven sogar mit Hohepriestern (jer. IV, 65d, 48). Es unterliegt keinem Zweifel, daß Samuel und R. Josua von babylonischen Verhältnissen sprechen, da Pašḥur, ein vornehmer Priester zur Zeit des Propheten Jeremias (20, 1–6), nach

[1] Trotz des Interesses des Patriarchen Rabbi an der Frage der Familienreinheit der babylonischen Juden (Kidduš. 71a) ist hier offenbar der babylonische Lehrer Rabh gemeint, der die Erklärung auf seinem Sterbebette abgab.

[2] Babylon ist, wie aus den anderen Sätzen über Familienreinheit zu folgen scheint, im engeren Sinne gebraucht; es ist daher unrichtig, in den genannten Orten solche in Mesene zu vermuten, wie bei Neubauer, Géographie 367; Blau in ZDMG. 27, 1873, 325 ff. Auch lag Homania nach Kidduš. 73a unweit Nehar-Pekod und dieses nicht weit von Nehardea (Ḥull. 95b; Neubauer 366).

[3] Vgl. ähnliches unter Fremden in Kidduš. 71b; Genes. r. 37, 5; Peßikt. rab. XXI, 107a ff.

dessen Drohung in babylonischer Gefangenschaft sterben sollte. Zum Überflusse fügt Abbai hinzu, daß alle die genannten Priester in der Schulreihe (oder in Sura und Nehardea) sitzen. Es gab sonach unter den babylonischen Juden bemakelte Ahroniden, wie Samuel in dem bereits angeführten Satze (oben S. XX) von Ahroniden in Mesene spricht, die kein Bedenken trugen, geschiedene Frauen zu ehelichen. In Palmyra, wo sich Salomos Sklaven mit jüdischen Frauen vermengten, können Laien- sowohl als Priesterfamilien als durch ihre Nachkommen bemakelt genannt sein. Und dieses führt auf die Vermutung, daß die Frage über die Zulassung der schwer bemakelten Heiden in Palmyra als Proselyten in Jerusalem auch aus Rücksicht auf zukünftige Priesterehen genau erörtert werden mußte. Haben die beiden Schulen bei dieser Gelegenheit den Begriff des Mamzer in dem eben behandelten Sinne auf die palmyrenische Bevölkerung wirklich angewendet, dann hätten wir einen Beweis dafür, daß jener um das Jahr 45 bereits genau umschrieben war.

Wie R. Jehuda in Babylonien von den jüdischen Bewohnern eines Ortes sagte, daß sie Nethinim wären (Kidduš. 70ᵇ), so hat um das Jahr 100 R. Josua b. Ḥananja in Judäa das Vorhandensein von Nathin neben Mamzer angenommen (oben S. XIX). Außer den Fällen, in denen Lehrer des 2. Jahrhunderts in der Mišna und Baraitha Nethinim erwähnen, finden sich diese noch in jer. Kidduš. IV, 65ᶜ, 59, wo R. Huna berichtet: In den Tagen des R. Eleazar b. ʿAzarja suchte man die Nethine nahezubringen (in die Gemeinde als Juden gleichwertig aufzunehmen). R. Abahu berichtet den Vorfall im entgegengesetzten Sinne: In den Tagen des R. Eleazar sagten die Lehrer (gegen die Aufnahme): wer wird den Anteil des Altares (an ihnen) rein erklären? In der Parallele (Jebam. 79ᵇ oben) lautet der Bericht: In den Tagen Rabbis wollte man die Nethine zulassen; da sprach Rabbi: wir können unseren Anteil zulassen, wer wird aber den Anteil des Altares zulassen? Was den Namen des hier erwähnten Lehrers betrifft, ist es wahrscheinlicher, daß hier nach Rabbi ein Name ausgefallen ist, als daß Eleazar b. ʿAzarja willkürlich hinzugefügt wurde. Die verschiedenen Elemente der jüdischen Bevölkerung in Judäa wurden, wir wissen nicht aus welchem Anlasse, um das Jahr 100 untersucht und R. Eleazar b. ʿAzarja vertrat die Ansicht, daß die aus der Tempelzeit überlebenden, längst Juden gewordenen und nur durch Überlieferung durch Jahrhunderte abgesonderten Tempelsklaven zugelassen werden sollten. So ist R. Tarfon für die aus

früherer Zeit stammenden Mamzere eingetreten (oben S. X), wobei es beachtenswert ist, daß beide Lehrer Ahroniden waren. Vielleicht geschah es im Zusammenhange mit der Frage der Zulassung des Ägypters Minjamin und des Ammoniters Jehuda (oben S. VIII) im Lehrhause von Jamnia, in welchem Falle alle in Deut. 23, 3—9 zur Aufnahme in die Gemeinden verbotenen Klassen, Ägypter, Ammoniter, Mamzere, gleichzeitig von den Rabbinen erörtert worden wären.

6. In den bisher besprochenen Stellen sind solche bemakelte Elemente in der Judenheit in Judäa behandelt worden, die klar umschriebene Gruppen, voneinander unterschieden, bildeten. Es gibt aber eine weitere Klasse von Leuten, die als עיסה, Teig bezeichnet wurde. R. Josua und R. Jehuda b. Bethera sagten aus, daß die Witwe der עיסה zur Ehe mit einem Priester geeignet ist . . . R. (Simon b.) Gamaliel sagte: Wir nehmen euere Aussage an, aber was sollen wir tun, nachdem R. Johanan b. Zakkai verfügt hat, daß kein Gericht in der Frage einberufen werde, da die Ahroniden euern Beschluß im Ausschließen, aber nicht in der Zulassung (der Frau) befolgen. Die Namen der aussagenden Lehrer machen es zunächst unzweifelhaft, daß R. Gamaliel II. in Jamnia und nicht sein Sohn oder sein Vater gemeint ist. Die beiden Lehrer bezeugen, wie in anderen Fällen in dem Traktate ʿEdujoth, eine ältere Regel oder einen Brauch aus Jerusalem vor dem Jahre 70, die von ihnen angeführt wurden, um die entgegengesetzte schammaitische Ansicht des R. Eliezer zu widerlegen. Es handelt sich um die Frage, ob Priester die Witwe der עיסה, deren Charakter als bekannt vorausgesetzt wird, ehelichen dürfen; und wie die Verfügung des R. Johanan b. Zakkai und die Berufung des R. Gamaliel auf sie zeigt, ist es keine akademische, sondern eine wichtige, praktische Frage. Die Ahroniden waren in der Wahrung ihrer Familienreinheit bei der Wahl ihrer Frauen viel strenger als die Lehrer, nicht etwa aus gesetzlichen Gründen, sondern, wie eine hieher gehörige Nachricht des R. Johanan besagt, beobachteten sie seit der Zerstörung des Tempels besondere Vornehmheit, indem sie z. B. im Sinne des R. Eliezer b. Jacob Töchter von Proselyten zur Ehe ablehnten.[1] Die עיסה-Witwe war die Frau eines Mannes, dessen Abkunft einen kaum zu beachtenden Makel, eine geringe Trübung der vollen Reinheit des Stammbaumes aufwies. Welchen Grades der Makel der עיסה

[1] Kidduš. 78b; jer. Bikkur. I, 64a, 27: ומיום שחרב בית המקדש נהגו כהנים סלסול בעצמן כרבי אליעזר בן יעקב:

war, ist aus den Erörterungen der Lehrer des 2. und 3. Jahrhunderts nicht auf den ersten Blick klar und wurde mißverstanden. Da Rosenthal[1] darin die Tochter der genannten Witwe erblickt und dafür in einer Baraitha eine Stütze fand, ist dagegen zunächst auf eine Erklärung der Sache bei Lehrern des dritten Jahrhunderts hinzuweisen.[2] „R. Eleazar b. Pedath erwiderte dem R. Joḥanan: Siehe, die עיסה-Witwe ist (für die Ehe mit einem Priester) geeignet, dagegen ihre Tochter ungeeignet. R. Joḥanan antwortete: Die vorher angeführte Stelle folgt der Ansicht dessen, der sowohl die Witwe als auch deren Tochter für geeignet erklärt . . . R. Meir erklärt auch die Tochter für geeignet, die anderen Lehrer erklären sie für ungeeignet." Auch die darauffolgende Erörterung macht es klar, daß zumindest im palästinischen Talmud עיסה nicht die Tochter, sondern deren Mutter, die Witwe bezeichnet. Eine Baraitha daselbst führt nämlich die Ansichten von Lehrern um das Jahr 150 folgendermaßen an:[3] „Was ist eine für die Priesterehe geeignete עיסה? Jede, in der kein aus unerlaubter Ehe stammender Priester, kein Mamzer oder Nathin (vermengt) ist. R. Meir sagte: Die Tochter einer עיסה, in der keiner der genannten (vermengt) ist, darf einen Priester heiraten; dagegen müssen in einer Familie, in der ein Bemakelter vermengt ist, vier Mütter (auf ihren Stammbaum) untersucht werden und dann darf die Familie ihre Tochter einem Priester zur Frau geben, meint R. Meir." Hier ist עיסה unmißverständlich als eine Familie gekennzeichnet, die durch Verschwägerung mit unreinen Personen bemakelt wurde. Die genannte Witwe war die Frau eines Mannes aus solcher Familie, und es handelt sich in dem Streite R. Meirs und seines Kollegen darum, ob, wenn die Witwe in zweiter Ehe einen unbemakelten Mann heiratet, die Tochter aus dieser Verbindung noch als mütterlicherseits bemakelt zu gelten hat.[4] Schwierig erscheint nur die Erwähnung des aus unerlaubter Ehe stammenden Priesters, der eine Laienfamilie durch Verschwägerung nicht bemakelt; in den Parallelstellen fehlt er und ist durch Königssklaven ersetzt,

---

[1] Monatsschrift XXX, 1881, 41.

[2] Jer. Kethub. I, 25[d], 15: אמר ליה רבי לעזר (לרבי יוחנן) הרי אלמנת עיסה הרי היא כשירה ובתה פסולה. אמר ליה כדברי שהוא מכשיר בה מכשיר בבתה. רבי יעקב בר אחא לא אמר אלא כדברי מי שהוא מכשיר, הא מכלל דאית חורן פוסל. מני מכשיר רבי מאיר, מני פוסל רבנן . . .

[3] תניא איזו היא עיסה כשרה. כל שאין בה לא חלל ולא ממזר ולא נתין. רבי מאיר אומר כל שאין בה אחת מכל אלו בתה כשירה לכהונה אבל משפחה שנשתקע בה פסול רבי מאיר אומר בודק עד ארבע אמהות ומשיא:

[4] Siehe Toß. Kidduš. V. 3.

wie wir oben neben Mamzer und Nathin Salomos Sklaven fanden. Es ist jedoch möglich, daß er aus Rücksicht auf die Erhaltung der Familienreinheit der Priester erwähnt ist, die sich scheuen würden, die Tochter einer Familie zu ehelichen, die durch ihn bemakelt wurde. Es ist hiebei zu beachten, daß der Sohn aus der Ehe mit einer in Lev. 21, 7 verbotenen Geschiedenen und aus der mit einer von den Rabbinen der Geschiedenen gleichgestellten חלוצה schon von den Lehrern des 1. Jahrhunderts, R. Eliezer und R. Josua (Terum. VIII, 1), R. Tarfon und R. Akiba (Kidduš. 66ᵇ und Parallelen) als zum Opferdienste ungeeignet vorausgesetzt wird, d. h. schon in Jerusalem vor dem Jahre 70 als solcher galt; diese beiden Klassen von untauglichen Priestern sind aber durchgehends als חללים bezeichnet.[1]

Eine Vergleichung mit der ausführlichen Parallelbaraitha in Kethub. 14ᵃᵇ bestätigt die obige Erklärung von עיסה:[2] „Eine עיסה-Witwe ist die, bei der ein Bedenken weder wegen des Charakters von Mamzer, noch von Nathin, noch von Königssklaven vorliegt. R. Meir sagte: Ich habe (von meinem Lehrer) gehört, daß eine solche, bei der keines der genannten Bedenken vorliegt, ihre Töchter an Priester verheiraten darf. R. Simon b. Eleazar im Namen des R. Meir und ebenso R. Simon b. Menaßja sagten: eine עיסה-Witwe ist die, in der der Sohn eines Priesters aus der Ehe mit einer nicht sicher verbotenen Frau durch Verschwägerung vermengt ist; die Juden kennen die Mamzere in ihrer Mitte, nicht aber die Priester aus solchen Ehen in ihrer Mitte." Wie schon erwähnt, stehen hier Königssklaven statt חלל im ersten, anonymen Satze; statt בתה כשרה לכהונה ist das kürzere, technische משיאין לכהונה gebraucht. Neu ist hier die von zwei Schülern des R. Meir angeführte Umschreibung der עיסה-Witwe seitens dieses Lehrers als ausschließlich von der Vermischung eines bemakelten Priesters abhängig, weil bemakelte Priester als solche den Leuten nicht bekannt sind. Es scheint, daß entweder Priesterfamilien allein oder in erster Reihe vom Gesichtspunkte des sicheren oder ungewissen Makels als עיסה bezeichnet wurden, oder daß Laienfamilien von zweifelhafter Reinheit, עיסה genannt, nur behufs Fest-

---

[1] Vgl. auch Jebam. 59ᵇ; jer. Gittin I, 43ᶜ, 45; Synh. 5ᵇ.

[2] תנו רבנן איזוהי אלמנת עיסה. כל שאין בה לא משום ממזרות ולא משום נתינות ולא משום עבדי מלכים. אמר רבי מאיר שמעתי כל שאין בה אחד מכל אלו משיאין לכהונה. רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר וכן היה רבי שמעון בן מנסיא אומר כדבריו איזוהי אלמנת עיסה כל שנטמע בה ספק חלל, מכירין ישראל ממזרים שביניהם ואין מכירין חללים שביניהם.

stellung ihrer Eignung für Verschwägerung mit Priestern untersucht wurden.[1]

Aus der Fassung der Baraitha im palästinischen Talmud, der nach עיסה das Eigenschaftswort כשרה hat, ist ersichtlich, daß es sich in dem Zusammenhange, in dem die Baraitha stand, um die Frage handelte, welche Frauen für die Ehe mit Priestern geeignet seien. Da R. Meir in der Fassung seines zweiten Satzes, wie sie Toßafoth hat, die Frage stellte, warum die Lehrer die עיסה für die Ehe mit einem Priester ungeeignet erklärten, war im ersten Satze כשרה am Platze.[2] Da nun die Lehrer ausdrücklich erklären, daß die עיסה weder durch einen Mamzer, noch einen Nathin, noch einen Königssklaven bemakelt wurde,[3] fragt es sich, welches der Makel der in dem Zeugnis des R. Josua und des R. Jehuda b. Bethera benannten עיסה-Witwe war. Die Mišna Kidduš. IV, 1 teilt die aus Babylonien heimkehrenden Juden vom Standpunkte der Familienzugehörigkeit und Familienreinheit in zehn Gruppen. Von diesen sind die ersten drei, Priester, Leviten und Israeliten, makellos; andere zwei, Mamzere und Nethine, sind, wie eben erwähnt, in der Familie der עיסה nicht vermengt,[4] so daß nur die Priester aus bemakelten Ehen, Proselyten, befreite Sklaven, Personen verschwiegenen Ursprungs, d. h. die ihren Vater nicht kennen, und Findlinge übrig bleiben. Keine ältere Stelle enthält eine Regel über die zwei letzten Personen, wiewohl anzunehmen ist, daß R. Josua b. Ḥananja nach seinem Grundsatze (S. XXII) solche Kinder wegen Mangels an Beweis als schwer bemakelt angesehen hätte (Kidduš. 74[a]). Ein kleines Mädchen wurde auf einem Kehrichthaufen ausgesetzt gefunden, und R. Ismael b. R. José in

---

[1] Die Parallele in Toß. Kidduš. V, 2 ist mit der Baraitha in Kethubot identisch, nur hat sie עיסה für אלמנת עיסה und in R. Meirs erstem Satze fehlt בתו, die aber als richtig auch durch משיאין in Jeruschalmi gesichert ist. Toßafoth Kethub. 14[a] s. v. תנו hält אלמנת für einen Fehler und streicht es unnötigerweise.

[2] Die עיסה findet sich noch in Toß. Kidduš. V, 3: בת חלל זכר פסולה מן הכהונה. רבי אומר בת גר זכר כבת חלל זכר פסולה מן הכהונה לעולם. עיסה פסולה לכהונה, נישאת לישראל בתה כשרה לכהונה, חללה פסולה לכהונה, נישאת לישראל בתה כשרה לכהונה, גיורת פסולה לכהונה, נישאת לישראל בתה כשרה לכהונה. שבויה פסולה . . . שפחה משוחררת . . . נמצאו ישראל מקוה לכהנים ושפחה מקוה לכל הפסולין. Die עיסה ist die Mutter, die Witwe eines Mannes aus bemakelter Ehe; ihre Tochter ist aus zweiter Ehe mit einem unbemakelten Juden entsprossen. In der Aufzählung steht die עיסה neben anderen bemakelten Frauen, die Priester nicht ehelichen dürfen, und es würde scheinen, daß sie mit keiner derselben identisch sein kann. Was sonst könnte ihr Makel gewesen sein?

[3] עשרה יוחסים עלו מבבל כהני לויי ישראלי חללי גירי וחרורי ממזירי נתיני שתוקי ואסופי:

[4] Die Königssklaven sind entweder als Heiden nicht genannt, oder es gab überhaupt keine Sklaven unter den babylonisch-palästinischen Juden.

Sepphoris um das Jahr 200 über den Charakter des Kindes befragt, antwortete: es soll der עיסה zugerechnet werden (jer. Kethub. I, 25[d], 75). Es scheint, daß ihm keine ältere Halacha über den Gegenstand bekannt war und er nach eigenem Urteil das Mädchen der weiten Gruppe der Bemakelten zuwies. Das gleiche galt wahrscheinlich vom שתוקי, von dessen Charakter die für die Mišna verantwortlichen Lehrer, R. Jehuda, R. Meir und Abba Saul nichts Bestimmtes geäußert haben. Keinesfalls scheint R. Josua diese beiden Gruppen unter seiner עיסה verstanden zu haben. Freigelassene Sklaven und Proselyten sind wegen ihrer heidnischen Vergangenheit bemakelt und darf ein Priester weder eine Proselytin noch eine freigelassene Sklavin ehelichen, doch dürfen sie deren Töchter heiraten. Nur wenn sowohl der Vater als auch die Mutter Proselyten oder Freigelassene waren, verbietet R. Eliezer b. Jakob die Ehe der Tochter mit einem Priester, und dieses Verbot erstreckt sich sogar über zehn Geschlechter, wenn nicht die Mutter eine Jüdin ist.[1] Wir erfahren durch R. Joḥanan (Kidduš. 78[b]), daß die Ahroniden seit der Zerstörung des Tempels die von R. Eliezer b. Jakob vorgetragene Ansicht befolgten. Der Vorfall, berichtet von R. Jakob b. Iddi b. Ošaja ist sehr lehrreich. Als ein Verdacht gegen die Reinheit einer Familie in Judäa erhoben wurde, Rabbi den R. Romanos behufs Untersuchung des Stammbaumes hinschickte, fand dieser, daß die Großmutter des in Rede stehenden Mädchens im Alter von weniger als drei Jahren Proselytin geworden war, weshalb Rabbi die Familie als rein und das Mädchen für die Ehe mit einem Priester geeignet erklärte.[2] Aus beiden Berichten von der tatsächlichen Beobachtung der Reinheit der Familie seitens der Ahroniden im 1. und 2. Jahrhundert ist ersichtlich, daß Proselyten in der Familie der Priester als störender Makel galten, auch wo die Rabbinen solche Proselyten als völlig rein erachteten; sie waren für die Priester עיסה. Dasselbe ergab sich betreffs des חלל, des aus verbotener Ehe stammenden Priesters, der in der Fassung der Baraitha über die עיסה dieselbe Stelle einnahm, wie der Königssklave in der anderen, als eine bemakelte Person. Die befreiten Sklaven stehen in der Mišna des R. Eliezer b. Jakob auf derselben Stufe wie die Proselyten, so daß sie für die Ahroniden gleich bemakelnd gewesen sein dürften. Somit haben wir als עיסה dieselben ermittelt, die

---

[1] Kidduš. IV, 6; Bikkur. I, 5; dazu verschiedene Ansichten von Lehrern des 2. Jahrhunderts in Uša in jer. Bikkur. I, 64[c], 22; Kidduš. IV, 66[b] ff.

[2] Jer. Bikkur I, 61[a], 32; Jebam. 60[b].

in der Mišna Kidduš. IV, 1 הללי גירי וחרורי beisammen stehen; und obwohl diese von Lehrern des 2. Jahrhunderts stammt, belehrt uns R. Joḥanan, daß die Übung der Priester seit der Zerstörung des Tempels die gleiche war.[1] Und da die Priester zur Zeit des Tempelbestandes in der Wahrung ihrer Familienreinheit nicht weniger streng gewesen sein können, müssen sie sich von der Verschwägerung mit Proselyten ferngehalten haben. Das Zeugnis des R. Josua und des R. Jehuda b. Bethera, daß die Witwe einer עיסה, eines bemakelten Juden für die Ehe mit einem Priester geeignet sei, stellt die Ansicht der Rabbinen in Jerusalem dar, die den Makel der drei genannten Personen als so unbedeutend erachteten, daß ihre Witwe nicht als bemakelt gelten konnte. Aber R. Joḥanan b. Zakkai hatte schon in Jerusalem zu seinem Verdrusse erkannt, daß die Priester die nachsichtige Beurteilung des Makels durch Proselyten, befreite Sklaven und Priester aus verbotenen Ehen nicht anerkannten und nicht beobachteten; und deshalb erklärte er es für nutzlos, einen solchen Fall von עיסה vor eine rabbinische Behörde zu bringen und zu entscheiden. Wir lernen aus seinen Worten mit Sicherheit, daß das rabbinische Gesetz der עיסה schon vor dem Jahre 70 in Jerusalem bestand, und, da der Charakter der עיסה bereits genau umschrieben war, solche Fälle auch entschieden wurden. Im Jamnia mögen ähnliche Vorfälle das Lehrhaus veranlaßt haben, das Gesetz zu erörtern und, da wahrscheinlich R. Eliezer als Schammaite für die Abweisung der leicht bemakelten Personen war, lud R. Gamaliel die Lehrer ein, die Kenntnis von älteren Entscheidungen hatten. Der Streit wurde durch die Aussage der beiden Lehrer zugunsten der Hilleliten entschieden, führte aber zu keinem praktischen Ergebnis, da R. Gamaliel aus Rücksicht auf die abweisende Haltung der Priester es ablehnte, ein Urteil fällen zu lassen.

Der Bericht von der Aussage der beiden Lehrer enthält außer der Zulassung der Witwe zur Ehe mit einem Priester noch die Begründung: „denn die עיסה ist geeignet, unrein und rein zu erklären, fernzuhalten und nahezubringen;[2] und Toß. ʿEduj. III, 2 hat die Meldung:[3] eine spätere Behörde beschloß, daß die עיסה

---

[1] Beachtenswert ist die Behauptung des R. Hisda in Kidduš. 75ᵃ, daß alle Lehrer übereinstimmen, daß die Witwe eines leicht bemakelten Laien für die Ehe mit einem Priester ungeeignet ist.

[2] שהעיסה כשרה לטמא ולטהר לרחק ולקרב:

[3] בית דין של אחריהם אמרו נאמנת עיסה לטמא ולטהר לאסר ולהתיר לרחק ולקרב אבל באלמנת עיסה לא נגעו:

beglaubigt ist, unrein und rein, verboten und erlaubt zu erklären, fernzuhalten und nahezubringen; aber an die Witwe der עיסה haben sie nicht gerührt." Die Nachricht ist nicht leicht zu erklären; aber auch aus der Gegenüberstellung von עיסה und אלמנת עיסה ist ersichtlich, daß die erstere die Mitglieder der bemakelten Familie selbst bezeichnet. Die spätere Behörde hat den alten Beschluß, daß die Witwe eines bemakelten Mannes für die Ehe mit einem Priester ungeeignet ist, unverändert gelassen, indem sie die Frage gar nicht zur Verhandlung gestellt hat. נאמנת zeigt, daß es sich um eine Zeugenaussage der עיסה handelt und es fragt sich nur, auf wen sich dieselbe bezieht, ob auf die עיסה selbst oder jemand anderen? Sollte sie sich selbst unrein erklären wollen? Dieselben Tätigkeiten eines Zeugen finden sich wieder in einer Baraitha:[1] Zeugen sagen aus, daß jemand rein oder unrein ist, daß er zu entfernen oder näherzubringen ist,[2] daß er verboten oder erlaubt ist . . . Sonach kann ein Mitglied der bemakelten Familie als Zeuge in der Frage der Familienreinheit anderer auftreten und hätte, wenn noch am Leben, auch Auskunft darüber geben können, welche Personen seiner Familie in Wirklichkeit bemakelt sind und daß er selbst nicht zu ihnen gehörte; darum soll seine Witwe nicht als bemakelt gelten, sondern als rein für die Ehe mit einem Priester.

Fassen wir das Ergebnis dieser Untersuchung kurz zusammen, so finden wir, daß im letzten Jahrzehnt vor der Tempelzerstörung die Priester und auch vornehme Laien ihre Familienreinheit streng wahrten und bei der Wahl ihrer Frauen deren Stammbäume prüften; sie ehelichten oft Töchter von Priestern. Doch gab es auch in ihren Familien bemakelte Personen, die von hochstehenden Priestern als unwürdig ferngehalten wurden trotz der günstigen Entscheidung der pharisäischen Behörde des R. Johanan b. Zakkai. Es fanden sich in Jerusalem auch schwer bemakelte Personen, wie Mamzere, und auch in Judäa nach dem Jahre 70, die von den Lehrern in Jamnia besprochen wurden; die Abstammung der Mamzere war der Gegenstand langer Erörterungen. Die Frage

[1] Jer. Kethub. II, 26ᵇ, 53; Toß. II, 1: תני וכן העדים שהעידו בין לטמא בין לטהר בין לרחק בין לקרב בין לאסור בין להתיר בין לזכות בין לחובה עד שנחקרה:

[2] Rein und unrein bezieht sich auf den Stammbaum einer Familie, Toß. Kethub. II, 3; bab. 28ᵇ; jer. II, 26ᵈ, 68: נאמן אדם לומר אמר לי אבא משפחה זו טמאה משפחה זו טהורה ושאכלנו בקצצה שבין פלוני לפלוני . . . und לרחק ולקרב haben wir in Gamaliels Antwort an R. Josua und R. Jehuda b. Bethera über Priester, die eine Person zur Ehe mit ihnen zulassen oder ablehnen.

der Aufnahme palmyrenischer Proselyten in Jerusalem setzt das Vorhandensein gesetzlicher Bestimmungen über bemakelte Personen voraus, ebenso die Behandlung des Makels der עיסה. Der vorhandene Stoff beleuchtet eine schwierige Frage des Privatlebens der Priester und Vornehmen in Jerusalem und die des Gesetzes betreffs der Familienreinheit vor dem Untergange des Staates.

Über Genealogien und Familienreinheit in biblischer und talmudischer Zeit.

Von Dr. Lewi Freund, Lemberg.

I. Die biblische Zeit bis auf Esra.

Die ältesten historischen Berichte der Bibel enthalten genealogische Verzeichnisse, die die Generationen des sich entwickelnden Menschengeschlechtes[1] oder die Abstammung des israelitischen Volkes[2] und der benachbarten Völkerschaften[3] genau angeben. An manchen Stellen[4] werden auch die Stammbäume einzelner israelitischer Familien gelegentlich erwähnt. Man darf daher schließen, daß noch in vorexilischer Zeit Abstammungsregister bei den Israeliten bekannt und verbreitet waren. Auch der Umstand, daß der judäische Statthalter von den Exulanten bei ihrer Rückkehr in die Heimat einen urkundlichen Nachweis über ihre reine israelitische Abstammung fordert,[5] spricht dafür, daß die israelitischen Stämme und Familien noch vor der Weg-

[1] I. B. M. 4, 17 ff.; 5, 1—32; 10.

[2] I. B. M. 11, 10—27; 25, 19, 26; 29, 32—30, 24; 35, 18, 23—26; 38, 3—6, 29—30; 46, 8—27; II. B. M. 6, 14—24; IV. B. M. 1 ff.; 26, 5—61.

[3] I. B. M. 19, 37, 38; 25, 2—5, 13—16; 36, 10—30.

[4] IV. B. M. 27, 1; Jos. 7, 1; Jud. 3, 15; 10, 1; I. Sam. 9, 1; Ruth 4, 18—22.

[5] Esra 2, 3—62; Neh. 7, 8—64; vgl. E. Meyer, Die Entstehung des Judentums, S. 158 ff. und S. 195 f.; Graetz, Geschichte II, 2, S. 150, Anm. 2. Seine Annahme, daß die Untersuchung des genealogischen Verzeichnisses zuerst von Nehemia durchgeführt und nachher dem Buche Esra einverleibt wurde, leuchtet nicht ein. תרשתא kann ja auch den Statthalter bezeichnen, der die Exulanten in die Heimat zurückgeführt hat. Wahrscheinlich war es ששבצר = Sinbêlusur (siehe Esra 1, 8—11), ein Onkel Zerubabels, wie Meyer a. a. O. S. 72 ff. mit Recht behauptet. Auch das zweite Argument von Graetz, daß die Worte Neh. 7, 5: ויתן אלהי אל לבי ואקבצה את החרים . . . . להתיחש darauf hindeuten, daß Nehemia erst durch höhere Eingebung veranlaßt wurde, die Abstammung der Familien zu untersuchen, ist nicht stichhaltig. Denn aus diesen Worten folgt

führung in die Gefangenschaft solche Verzeichnisse führten, die sie dann im Exil aufbewahrten und fortsetzten. Unzweideutig bestätigt diese Tatsache der Chronist. In I. Chronik 9, 1 heißt es: „Und ganz Israel ließ sich in einem Geschlechtsregister verzeichnen. Sie sind im Buche der Könige Israels und Judas[1] niedergeschrieben; sie wurden wegen ihrer Untreue nach Babel weggeführt." Der Chronist hat also Familienverzeichnisse in den königlichen Regesten vorgefunden, die bekanntlich die Hauptquelle der biblischen Geschichtsbücher bildeten.

Bei der israelitischen Stammesverfassung waren auch aus politisch-sozialen Gründen solche genealogische Tabellen notwendig und zweckmäßig. — Allerdings mögen die ältesten Genealogien in Genesis bloß aus dem historischen Interesse und dem Drange, alles auf einen Ursprung zurückzuführen, entstanden sein — aber sollten Israels Stämme und Familien in festen, unverrückbaren Grenzen ihren Grundbesitz haben,[2] so mußten sie in Evidenz gehalten werden, damit Angehörige eines Stammes nicht in das Besitztum eines anderen Stammes eindringen und sich dort Boden aneignen könnten. Daß die Teilung des Landes eine solche Tendenz verfolgt hat, ist klar und deutlich in der Entscheidung Moses in der Erbrechtsfrage der Töchter Zelafḥads ausgesprochen. Num. 36, 6—7 lautet: „Das ist, was der Ewige geboten in betreff der Töchter Zelafḥads: Sie können nach ihrem Gutdünken heiraten; jedoch nur denen, die aus dem Geschlechte des Stammes ihres Vaters sind, dürfen sie zu Weibern werden. Damit nicht übergehe ein Erbe der Kinder Israels von Stamm auf Stamm; sondern jeder soll sich an das Erbe seiner Väter halten." Die praktische Anwendung dieser Verordnung ohne Familienregister wäre undenkbar.

Auch religiös-nationale Motive dürften zur Aufbewahrung und Fortführung von Abstammungsurkunden viel beigetragen haben. Nach dem biblischen Gesetz war den Israeliten die Ehe

---

ja nicht, daß Nehemia als erster diese Verzeichnisse geprüft hat; es mag ja sein, daß er sie bloß revidierte, um nur Jenen von urkundlich verbürgter reiner Abstammung den Einlaß in die heilige Gemeinde zu gewähren, was er für eine Eingebung Gottes hielt. Für diese Auffassung spricht der Schluß des zitierten Verses: ואמצא ספר היחש העולים בראשונה ואמצא כתוב בו, welcher deutlich sagt, daß die Exulanten sogleich nach der Rückkehr auf Grund alter Genealogienverzeichnisse in ein Register aufgenommen wurden.

[1] So ist die Auffassung der Septuaginta, die das Wort ויהודה mit dem מלכי ישראל verbindet. Siehe Meyer a. a. O. S. 101, Anm. 1.

[2] IV. B. M. 26, 52—57; 36, 7 ff.; Jos. 13 ff.

mit Kanaanitern,[1] Bastarden, Ammonitern und Moabitern ewig, mit Edomitern und Ägyptern aber bis zur dritten Generation verboten.[2] Daß dieses Gesetz der national-religiösen Überzeugung des Volkes entsprach und auch tatsächlich beobachtet wurde, geht aus folgenden Stellen deutlich hervor. Abraham beschwört seinen Haushalter Elieser, für seinen Sohn Isaak kein Weib von den Töchtern Kanaans zu nehmen.[3] Esaus Eheverbindung mit Chittiterinnen bereitet Isaak und Rebekka Kummer.[4] Jakob wird von seinem Vater vor einer Ehe mit Kanaaniterinnen gewarnt und in das Haus seines Großvaters Betuel geschickt, um sich aus der Familie eine Frau zu wählen[5] und seine Söhne betrachten es als eine Schmach, ihre Schwester einem Unbeschnittenen zur Frau zu geben.[6] Sogar Moses wird von seinen Geschwistern getadelt, daß er eine Kuschitin zum Weibe genommen hat.[7] Israel verfiel in den Götzendienst, weil es Ehen mit den kanaanitischen Völkerschaften einging.[8] Simsons Entschluß, eine Philistäerin zu heiraten, wird von seinen Eltern mit scharfen Worten mißbilligt.[9] Und auch dem König Salomo macht der Verfasser des Königsbuches Vorwürfe, daß er fremde Weiber geehlicht, die sein Herz von Gott abwandten.[10] In all diesen Stellen wird der Tadel über die Mischehen offen ausgesprochen, und da aber trotzdem solche Ehen zu allen Zeiten geschlossen wurden, so dürfte auch die Sorgfalt für die Erhaltung der Reinblütigkeit des israelitischen Stammes zur Führung von genealogischen Verzeichnissen mit Anlaß gegeben haben.

Die alte Stammesverfassung wurde zwar durch den Untergang des Nordreiches, nach dem die Überreste der zehn Stämme im judäischen Reiche eine neue Heimat suchten und fanden, wie auch durch die Vernichtung des judäischen Staatswesens gelockert,[11] aber die Geschlechtsverbände sind dennoch durch diese Ereig-

---

[1] II. B. M. 34, 12—16; V. B. M. 7, 2—4.

[2] Das. 23, 3—9.

[3] I. B. M. 24, 3 ff.

[4] Das. 26, 34, 35.

[5] Das. 28, 1, 2.

[6] Das. 34, 14

[7] IV. B. M. 12, 1.

[8] Jud. 3, 6.

[9] Das. 14, 3.

[10] I. Reg. 11, 1—6. Siehe L. Löw, Gesammelte Schriften III, S. 112, wo noch mehrere Belege angeführt werden.

[11] Siehe Graetz, Geschichte II, 2, S. 109.

nisse nicht ganz gesprengt worden. Auch im Exil war das Volk in Stämme[1] und in Klassen geteilt: Ahroniden, Leviten, Israeliten, Tempelsklaven = Nethinim und Salomo-Sklaven. Die einzelnen Klassen zerfielen in Hauptfamilien nach Väterhäusern oder gründeten neue Verbände und benannten sie nach ihrem Wohnorte in der Heimat.[2] Es ist nun begreiflich, daß die Exulanten, die alles Hergebrachte als Heiligtum hochhielten, auch die Urkunden über ihre Abstammung mit besonderer Sorgfalt aufbewahrten und fortführten. Hier kam vielleicht noch ein anderer Umstand hinzu, der die Führung von Genealogien notwendig machte, nämlich das Zuströmen von Proselyten, denen die biblischen Gesetze gleiche Rechte wie den Israeliten einräumen.[3] Tatsächlich aber war ihre soziale Stellung in der judäischen Gesellschaft eine niedrige und sie wurden als minderwertig behandelt.[4] Man darf daher annehmen, daß der israelitische Stamm auch im Exil im großen und ganzen reinblütig geblieben ist.

Anders aber gestalteten sich die Verhältnisse im heiligen Lande nach der Rückkehr der Exulanten bis zum Eintreffen Esras. Der kleine Bruchteil des Volkes, der auch nach der Ermordung des Statthalters Gedaljah im Lande zurückgeblieben war,[5] verschwägerte sich mit den fremden Völkerschaften, die sich im judäischen Reiche angesiedelt hatten, und konnte daher die Stammes-

---

[1] Vgl. I. Chr. 9, 3 ff., aus denen hervorgeht, daß noch zu dieser Zeit die Einteilung nach Stämmen bekannt war.

[2] Siehe das Verzeichnis bei Esra 2 und Neh. 7, wo zuerst 17 Hauptfamilien aufgezählt und darauf Verbände mit Ortsnamen angeführt werden. In der Tat aber dürfte zwischen Familiensippen und Lokalverbänden kein großer Unterschied vorhanden sein, da die Judäer in vorexilischer Zeit in festen Gebieten wohnten.

[3] II. B. M. 12, 19, 48, 49; III. B. M. 19, 34; IV. B. M. 9, 14; 15, 29; V. B. M. 1, 16 und noch mehrere Stellen.

[4] Vgl. Meyer a. a. O., S. 227 ff. Man darf es auch aus Jes. 56, 3–7 und Ezech. 47, 22 schließen, von denen der erstere den Proselyten die Gleichstellung vor Gott, der letztere die soziale Gleichberechtigung im künftigen Staate mit Nachdruck verspricht.

[5] II. Reg. 25, 26 und Jer. 43, 5–7, wo gesagt wird, daß alle Zurückgebliebenen nach Ägypten ausgewandert sind, darf nicht wörtlich genommen werden. Es mögen die Flüchtlinge gewesen sein, die während Nabûzĕriddins grausamer Verfolgung in den Nachbarländern Zuflucht gesucht hatten und unter Gedaljahs Statthalterschaft zurückgekehrt waren (Jer. 40, 7–8). Als angesehene Männer werden sie vom Propheten mit שארית יהודה bezeichnet. Daß auch nach der Flucht nach Ägypten ein kleiner Rest im Lande zurückgeblieben ist, geht unzweifelhaft aus Esra 6, 21 hervor, wo neben den Exulanten auch andere Israeliten erwähnt werden, die sich von den fremden Völkerschaften abgesondert hatten. Vgl. Löw, Gesammelte Schriften III, S. 144 und Meyer a. a. O., S. 112.

reinheit nicht aufrecht erhalten. Auch unter den Exulanten gab es drei israelitische Hauptfamilien, 652 Männer an der Zahl, und drei ahronidische Geschlechter, die ihre reine Abstammung nicht urkundlich beweisen konnten[1] und somit von zweifelhafter Abkunft waren. Diese unreinen und zweifelhaften Elemente wurden noch von den Exulanten selbst vermehrt, indem ein großer Teil von ihnen, sogar Ahroniden und Leviten, Mischehen mit Kanaaniterinnen, Moabiterinnen, Ammoniterinnen und Ägypterinnen eingingen,[2] wodurch der heilige Stamm Israels bedroht und gefährdet wurde. So traurig waren die Dinge vor dem Eingreifen Esras.

II. Von Esra bis zum Untergange des Staates.

Wie Esras Reformen im allgemeinen für die weitere Entwicklung des Judentums bahnbrechend gewirkt haben, so war auch sein energisches Auftreten gegen die Mischehen für mehrere Jahrhunderte richtunggebend. Gewiß war Esra über die traurigen Zustände im judäischen Reiche hinreichend informiert. Vielleicht hatten sogar die Nachrichten aus Palästina die Sachlage übertrieben und sie als Gefahr für die Erhaltung des judäischen Stammes und der väterlichen Religion dargestellt. Dadurch wird es erklärlich, daß Esra nicht allein im heiligen Lande als Reformator und Schriftgelehrter auftreten wollte, sondern eine stattliche Gruppe von Exulanten mitbrachte, die er sicherlich zum Kern einer neuen Exulantengemeinde machen wollte. Dafür spricht der Umstand, daß er volle drei Tage die Abstammungsurkunden der versammelten Exulanten prüfte und als er sich überzeugt hatte, daß die Levitenklasse nicht vertreten war, Mittel und Wege suchte, um auch Leviten von reiner Abkunft für seinen Zug zu gewinnen.[3] Daß aber Esra erst bei seiner ersten Zusammenkunft mit den Volkshäuptern dieselben über die Mischehen Klage führen läßt und erst jetzt sein Entsetzen und seine Entrüstung zum Aus-

[1] Esra 2, 59—62; Neh. 7, 61—64.

[2] Esra 9, 1—2. Daß diese Mischehen nicht vereinzelt waren, beweist Mal. 2, 11, wo der Prophet klagt: „Treulos handelte Juda und Abscheuliches ist geschehen in Israel und Jerusalem. Denn Juda hat das Heiligtum Gottes entweiht, das Er liebte, und sich mit der Tochter eines fremden Gottes vermählt", und daselbst 3, 3, wo der Prophet verheißt, daß der Stamm Levi wie Silber und Gold gereinigt werde. Auch in Esra 10 werden mehr als 100 Männer aufgezählt, die fremde Weiber geheiratet haben.

[3] Esra 8, 1—16.

druck bringt, ist wohl aus Rücksicht auf die Wirkung und Zweckmäßigkeit seines Unternehmens ganz begreiflich.

Die Entscheidung, daß die fremden Weiber samt Kindern entlassen werden müssen, die Esra herbeigeführt und sie zu befolgen das Volk durch Schwur verpflichtet hat,[1] war auch zu strenge und kann weder mit dem biblischen Gesetze noch mit der späteren Halacha in Einklang gebracht werden. Denn die fremden Weiber hatten ja das Heidentum fahren lassen[2] und konnten als Proselytinnen, mit Ausnahme der Moabiterinnen und Ammoniterinnen, denen Deut. 23, 3 die Aufnahme in die Gemeinde verweigert, von Juden geehelicht werden. Nach der Halacha aber bezieht sich auch dieses Verbot nur auf das männliche und nicht auf das weibliche Geschlecht.[3] Auch das Volk dürfte diese Maßregel für zu rigoros gehalten und sich dagegen aufgelehnt haben. Und so ist es begreiflich, daß trotz der Autorität und Energie Esras, trotz der Unterstützung von seiten der einflußreichen Familienhäupter Mischehen auch fernerhin vorkamen. Erst Nehemia gelang es durch Anwendung seiner Amtsgewalt, die Mischehen ganz zu verdrängen.[4]

Die in den Mischehen gezeugten Kinder wurden gewiß nicht strenger als Proselyten behandelt und nicht ganz aus der Gemeinde ausgeschlossen.[5] Sie dürften daher zu den Proselyten gestoßen worden

---

[1] Das. 10, 5.

[2] Vgl. Löw a. a. O., S. 143 und Graetz a. a. O., S. 118 Anm. und S. 136, wo aus den Worten Esras 9, 2 והתערבו זרע הקדש בעמי הארצות mit Recht geschlossen wird, daß die Ursache seiner Entrüstung eher in der Verletzung des nationalen Bewußtseins als in der religiösen Überzeugung zu suchen ist. Ich finde für diese Annahme eine Stütze in dem bis nun nicht berücksichtigten Umstande, daß unter den mit fremden Frauen Verheirateten bloß Ahroniden, Leviten und Israeliten aufgezählt werden (Esra 10, 18 ff.), aber keine Nethinim und Salomo-Sklaven erwähnt werden, die gewiß nicht skrupulöser als die Vornehmen waren. Diese Unterlassung läßt sich nur dadurch erklären, daß die Mischehen der Tempel- und Salomo-Sklaven ihm für die Erhaltung des reinen judäischen Stammes nicht gefährlich erschienen, da sie ohnehin abgesondert waren.

[3] Darüber weiter unten ausführlich.

[4] Neh. 13, 23—27.

[5] Siehe Rosenthal, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Jahrgang 1881, S. 120, Anm. 3. Er erklärt mit Recht den Satz in Neh. 13, 3: ויבדילו כל ערב מישראל „daß man das Gemengsel bloß von den Israeliten reiner Abstammung zum Zwecke der Verhinderung von Ehen mit denselben abgesondert". Ein Ausschluß aus der Gemeinde Israels würde ja mit Neh. 10, 29 in Widerspruch stehen. Löws (a. a. O., S. 151) Annahme, daß hier die Verweigerung des Wohnrechtes der Fremden zum Ausdruck kommt, ist nicht haltbar. Sein Beweis für diese Auffassung, daß Nehemia darauf die Ver-

sein und zusammen mit ihnen eine abgesonderte Klasse innerhalb der Exulantengemeinde gebildet haben. Esras und Nehemias rigoroses Vorgehen hatte also zur Folge, daß die Dreiteilung der judäischen Bevölkerung, die schon beim Rückzug unter Zerubabel bestanden hatte,[1] nach der Rückkehr aber durch das Zuströmen der in Palästina Zurückgebliebenen und durch die Mischehen aufgehoben werden sollte, jetzt mit aller Strenge durchgeführt wurde.

Das Volk zerfällt nun auf Grund der Abstammung und Reinblütigkeit in drei Klassen, die durch einige Jahrhunderte sich behaupten. Zur ersten Klasse gehörten Ahroniden, Leviten und Israeliten, die durch genealogische Urkunden ihre reine israelitische Abstammung beweisen konnten. Zur zweiten wurden die Nethinim-Tempelsklaven und die Knechte Salomos gerechnet. Die dritte bildeten ursprünglich einige Hauptfamilien unter den Exulanten, die von zweifelhafter Abstammung waren. Mit der Zeit aber ist diese Klasse durch den Anschluß allerlei Gemengsels und fremder Elemente zu einer breiten Volksschichte geworden. Bedenken wir, daß die reine Abstammung eine dominierende soziale Stellung sicherte, indem sie die Grundlage für die Erlangung von politischen und religiösen Ämtern bildete, so begreifen wir, daß die erste Klasse über ihre reine Abstammung sorgfältig wachte, genealogische Verzeichnisse aufbewahrte und fortführte. Das bestätigen auch die aus jener Zeit stammenden Quellen.

Die ersten neun Abschnitte der Chronik verfolgten sicherlich den Zweck, wie Graetz richtig behauptet,[2] die reine Abstammung der jüdischen vornehmen Familien und der gesamten Bevöl-

---

treibung Tobias folgen läßt (13, 4—8), ist nicht stichhältig. Denn der vierte Vers beginnt mit den Worten ולפני מזה, was doch deutlich besagt, daß hier kein sachlicher Zusammenhang besteht.

[1] Im Verzeichnis Esra 2 und Neh. 7 werden zuerst die Exulanten von urkundlich verbürgter reiner Abstammung, dann Tempel- und Salomosklaven und an letzter Stelle diejenigen von zweifelhafter Abkunft aufgezählt. Siehe Rosenthal a. a. O., S. 119.

[2] Geschichte II, 2, N. 15, S. 420 ff. Vgl. Kittel, Die Bücher der Chronik, Einleitung, S. VII f. und bab. Baba bathra 15ª: עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו. Raschi erklärt diese Stelle in dem Sinne, daß Esra, nach dem Talmud Verfasser der Bücher Esra und Chronik, darin seine reine Abstammung nachweisen wollte. Mein verehrter Freund, Dr. Aptowitzer, der die Güte hatte, diese Arbeit durchzusehen, machte mich auf die Erklärung R. Chananels aufmerksam, der die Worte עד לו auf II. Chr. 21, 2 bezieht, d. h. Esra schrieb bis ולו אחים. So auch ein Gaon (Geonica ed. Ginzberg II, S. 16—17.). Tosafoth zur Stelle s. v. עד לו bringt diese Erklärung und widerlegt sie. Man darf daher der Erklärung Raschis den Vorzug geben.

kerung Jerusalems zu dokumentieren. Im Buche Esther 2, 5 wird Mordehais Stammbaum angegeben. Das erste Makkabäerbuch 2, 1 leitet die Abstammung Mattathias' vom Geschlechte Jojarib[1] ab. Das Buch Tobit beginnt mit Tobits Genealogie und Judith 8, 1 enthält die Liste ihrer Vorfahren zwölf Generationen aufwärts. Josephus hebt gewöhnlich die vornehme Abstammung der von ihm angeführten Männer hervor.[2] Die Mischna überliefert uns die Namen der vornehmen Familien, die angeblich auf Grund eines unter Nehemia erworbenen Privilegs zur Zeit des zweiten Tempels zu bestimmten Tagen Holz für den Altar lieferten.[3] Der Talmud erwähnt Genealogien, die noch im zweiten und dritten Jahrhundert in Palästina vorhanden waren.[4] Auch im Neuen Testament wird Jesus Stammbaum bis auf David und Abraham zurückgeführt,[5] und noch Paulus beruft sich auf seine reine israelitische Abkunft, die er vom Stamme Benjamin ableitet.[6]

Haben nun die angeführten Stellen ergeben, daß Genealogien zu jener Zeit bekannt und verbreitet waren, so darf man voraussetzen, daß es auch ein öffentliches Amt oder ein Archiv gab, das die Genealogien der vornehmen Familien registrierte. In der Tat finden wir auch Quellen, die für diese Aufstellung sprechen.[7]

Josephus führt seinen Stammbaum mit genauer Datenangabe bis auf die Zeit des Hohenpriesters Hyrkanos zurück und fügt die Bemerkung hinzu, daß er ihn den amtlichen Urkunden entnommen habe.[8] An einer anderen Stelle[9] sagt er: „. . . sondern sie (unsere Vorfahren) ließen es sich angelegen sein, das Geschlecht

---

[1] Siehe Neh. 12, 6.

[2] Vita §§ 38 und 54 wie auch an vielen andere Stellen.

[3] Taanith 4, 1 bab. und jer. Gemara zur Stelle. Vgl. Taanith 12ᵃ, Erubin 41ᵃ und jer. Taanith 4, 6; 68ᵇ: דא"ר אליעזר בן צדוק אני מבני בניו של שנאב [סנאב] בן בנימין. Meyers Annahme (a. a. O., S. 165 f.), daß schon zur Zeit des Chronisten „durch die fortschreitende Individualisierung der Politik wie der Religion die Geschlechtsverbände zersprengt wurden", erweist sich als nicht ganz richtig.

[4] Jeb. 4. 15. bab. das. 49ᵇ, Pes. 62ᵇ und jer. Taanith 4, 2; 68ᵃ.

[5] Matth. 1, 1 ff.; Lukas 3, 23 ff.

[6] Römerbrief 9, 1 und Phil. 3, 5. Vgl. Lukas 2, 36.

[7] Vgl. A. Büchler, Das Synedrion, S. 33, N. 31. Vgl. auch Krauß, Talmudische Archäologie II, S. 434, Anm. 91, der sowohl Josephus vita § 1, als auch einige hier weiter unten zitierte Stellen übersehen hat und daher zu diesem Resultate nicht gelangen konnte.

[8] Vita 1.

[9] c. Apionem 1, 7 übersetzt von H. Clementz. Ich zitiere diese lange Stelle wörtlich wegen ihrer wesentlichen Bedeutung für unsere weitere Untersuchung.

der Priester unvermischt und rein zu erhalten. Denn wer des Priestertums teilhaftig ist, darf nur mit einer Landsmännin Kinder zeugen und . . . ihre Herkunft prüfen, indem er die Erbfolge aus den alten Geschlechtern in Betracht zieht und zahlreiche Zeugen beibringt. Und so halten wir es nicht nur in Judäa selbst — sondern überall, wo zahlreiche Gemeinden unseres Volkes sich befinden, da werden auch die Vorschriften über die Eheschließung der Priester genau beobachtet, wie in Ägypten, in Babylon und wo sonst in der Welt jüdische Priester zerstreut sind. Denn die letzten schicken dann die Namen ihrer Eltern und der Voreltern väterlicherseits nach Jerusalem unter gleichzeitiger Angabe von Zeugen. Bricht ein Krieg aus, wie dies schon oft der Fall war, z. B. als Antiochus Epiphanes, Pompejus Magnus und Quintilius Varus ins Land einfielen, besonders aber in unseren Tagen, so stellen die übriggebliebenen Priester aus den alten Urkunden wieder neue zusammen . . ." An diesen beiden Stellen ist zwar nur von amtlichen genealogischen Urkunden des Priestergeschlechtes die Rede, es mag aber sein, daß Josephus als Priester diesem Geschlechte sein besonderes Interesse zugewendet hat, das er vor seinen heidnischen Lesern verherrlichen wollte.[1] Man darf aber mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß auch die Leviten und die mit der Priesterschaft verschwägerten vornehmen Familien mit strenger Gewissenhaftigkeit auf die Abstammungsreinheit ihrer Mitglieder achteten und für ihre Registrierung in den amtlichen Urkunden Sorge trugen.[2] Die Leviten waren sicher in der letzten Zeit des zweiten Tempels in bezug auf Familienreinheit den Priestern gleichgestellt. Die Tosefta berichtet uns, daß das große Beth-Din zu Jerusalem mit der Untersuchung der Stammbäume der Priester und Leviten sich befaßte.[3] Aber auch die israelitischen Familien, deren Töchter

[1] Siehe Rosenthal (a. a. O., S. 207, Anm. 1), der darauf hinweist, daß die in der oben aus Josephus zitierten Stelle vorkommenden Worte „wer des Priestertums teilhaftig ist", im Original τὸν μετέχοντα τῆς ἱερωσύνης lauten. Josephus habe diese geschraubte und dunkle Redeweise absichtlich gebraucht, damit die Heiden, denen die Verhältnisse unbekannt waren, Priester darunter verstehen, während die Juden darin all diejenigen bezeichnet fanden, die in gewisser Weise der Priesterwürde teilhaftig sind, insoferne dieselben in ihren Nachkommen durch die Verheiratung ihrer Töchter an Priester dazu gelangen können.

[2] Vgl. Ginzberg, MGWJ., 1912, S. 665.

[3] Chagiga 2, 9, S. 235; Sanh. 7, 1, S. 425 und b. Kid. 76[b]: ושם יושבין ובודקין את יחוסי כהונה ואת יחוסי לויה. Graetz, MGWJ., Jahrg. 1879, S. 499, Anm. 4 hat die Parallele im Talmud übersehen und versieht, gestützt auf die Parallelstelle

Ahroniden heiraten dürfen, werden in den talmudischen Quellen in Fragen, wo reine Abstammung Bedingung ist, in eine Reihe mit Priestern und Leviten gestellt. Da aber die reine Abstammung nicht nur die Verschwägerung mit Priesterfamilien ermöglichte und dadurch eine ausgezeichnete Stellung in der Gesellschaft sicherte, sondern auch politische Vorrechte gewährte, wie Sitz im Synedrion und Zulaß zu Ehrenämtern,[1] durch die man gewissermaßen Einfluß auf die Staatsgewalt erlangen konnte, so dürfte sie doch von einer öffentlichen Behörde kontrolliert worden sein. Diese Auffassung wird auch durch eine historische Quelle bestätigt, die vom Chronisten Africanus überliefert ist.[2] Nach Rosenthals scharfsinniger und richtiger Interpretation dieser Stelle, der die erklärenden Zusätze ausscheidet, die Africanus aus dem Mißverständnisse und der Verkennung der historischen Ereignisse und tatsächlichen Verhältnisse seiner Quelle hinzugefügt hat, dürfte der ursprüngliche Bericht im wesentlichen folgendes überliefert haben.

Herodes habe die in den Archiven vorhandenen Geschlechtsregister der hebräischen Familien, wie auch der Nachkommen der alten Proselyten und der Vermischten verbrannt, damit keine israelitische Familie die Möglichkeit habe, ihre edle Abstammung ihm gegenüber zu beweisen. Ähnliches berichtet auch Synkellos.[3] Rosenthal konstatiert, daß die drei hier aufgezählten Gruppen sogar in der Reihenfolge den drei im genealogischen Verzeichnisse bei Esra und Nehemia angegebenen Klassen entsprechen,

---

in der Mischna (Middoth Ende), die nur ודנה את הכהונה enthält, die Worte in der Tosefta ואת יחוסי לויה mit einem Fragezeichen, die aber angesichts dreier Stellen als gesichert anzusehen sind. Vgl. Büchler, Synedrion, S. 107, N. 93.

[1] Mischna Sanh. 4, 2; Kid. 4, 5 und beide Gemaren zur Stelle und Tos das. 7, 1. Vgl. auch das. 4, 7 und Büchler a. a. O., S. 65, N. 59. Rosenthal a. a. O., S. 163 macht einen Unterschied zwischen ישראלים מיוחסים und ישראלים המשיאין לכהונה und behauptet, daß die ersten mit einem genealogischen Nachweis versehen waren, während die letzten einen solchen nicht besaßen. Dies scheint mir aber gekünstelt und unrichtig. Abgesehen davon, daß die Wendung ישראלים מיוחסין, meines Wissens, in den Quellen nicht vorkommt — im Talmud ist an einigen Stellen von משפחות המיוחסות die Rede, aber diese stammen aus späterer Zeit (Ket. 12[b], Kid. 70[b]) — ist auch sachlich diese Behauptung nicht haltbar. Denn die Mischna Kid. 4, 5 statuiert, daß die Töchter der Synhedrialmitglieder, die ja ישראל המשיאין לכהונה waren, wie die Töchter der Priester zu gelten haben und nach ihrer makellosen Abkunft nicht untersucht werden dürfen, was nur auf der Voraussetzung der nachgewiesenen reinen Abstammung beruhen kann. Ausführlicher weiter unten.

[2] Euseb. hist. eccl. I, 7, § 5. Siehe Sachs, Beiträge II, S. 155 und Rosenthal a. a. O., S. 118 ff.

[3] Chronographia, S. 595.

und zwar ist die Gruppe Ἑβραϊκῶν γενῶν mit der Klasse der mit einem urkundlichen Nachweis über ihre reine Abstammung Versehenen identisch, die zweite τῶν ἀρχιπροσελύτων mit der Klasse der Tempel-[1] und Salomosklaven, die dritte τῶν ἐπιμίκτων mit der von zweifelhafter Abkunft. Die letzte Gruppe wurde nach Africanus auch γειώρας genannt,[2] da mit der Zeit auch die Proselyten zu dieser gestoßen wurden. Möge auch die hier überlieferte Nachricht, daß Herodes die genealogischen Tabellen verbrannt habe, die sonst nirgends erwähnt ist, als zweifelhaft und unglaubwürdig erscheinen,[3] die Dreiteilung der jüdischen Bevölkerung auf Grund

---

[1] Aus Jeb. 89[b] und jer. Kid. IV, 1, 65[c] darf man schließen, daß sie noch im zweiten Jahrhundert als abgesonderte Klasse bestanden haben.

[2] Sachs, S. 155, leitet es aus dem aramäischen גיורא ab.

[3] Schon Graetz a. a. O., S. 481 bezweifelt die Richtigkeit dieser Angabe, ohne darauf näher einzugehen. Mir scheint nach gründlicher Untersuchung dieser Zweifel begründet. Denn all die Beweise, die Sachs und speziell Rosenthal für die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung erbringen, sind nicht stichhältig. Josephus hat ja seinen Stammbaum den amtlichen Urkunden entnommen (Vita 1), also waren sie zu seiner Zeit noch vorhanden. Die Annahme, daß auch unter Herodes aus den alten Urkunden neue zusammengestellt wurden, wie es nach Josephus oft in Kriegsfällen geschah, ist unwahrscheinlich, da Josephus einen solchen Fall unter Herodes nicht erwähnt. Josephus war gewiß kein Lobredner des Herodes, denn in seiner Archäologie XIV, 15, 2 legt er dem Antigonos folgende Worte in den Mund: „Herodes sei ein Privatmann und als Idumäer nur ein halber Jude." Der Talmud, der Herodes als Mörder der Hasmonäer und Schriftgelehrten hinstellt (Baba bathra 3[b] und 4[a]), erwähnt mit keinem Worte die Verbrennung der Genealogien, wo es doch zur Charakteristik des Herodes am Platze wäre. Im Gegenteil heißt es dort weiter: „Bist du (Herodes) stolz auf deine Waffen, dein Buch (scil. Genealogie, vgl. Raschi) ist hier. Kein König (bist du) und kein Königssohn, sondern Herodes, der frei gemachte Sklave." Auch die Tatsache, daß die Frage der עיסה — wird weiter unten ausführlich behandelt — die doch nach Rosenthal die Folge der Verbrennung der Tabellen war, erst unter R. Jochanan ben Zakkai aktuell wurde, spricht gegen die Verbrennung durch Herodes. Daß die Zeit des Hillel und Schammai in bezug auf Familienreinheit weniger rigoros wäre, ist nirgends angedeutet. Das Gegenteil darf man aus dem Talmud schließen. Vgl. Gittin 81[a]: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים בית שמאי. Auch ist nicht erwiesen, daß der Grundsatz der Mischna (Horajoth Ende): ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ aus dieser Zeit stammt. Die Annahme, daß die Stelle in Pes. 62[b]: מיום שנגנז ספר יוחסין auf die Verbrennung der Genealogien durch Herodes anspielt, ist auch nicht richtig, denn diese bezieht sich auf andere Zeiten und Verhältnisse, wie weiter unten bewiesen werden soll. Als sicher ist nur anzunehmen, daß unter Herodes durch die Berufung seiner Anhänger auf hohe Posten (Jüd. Krieg I, 18, 4; Arch. XV, 1) und durch Verschwägerung seiner Angehörigen, die nach dem Talmud Proselyten und Sklaven waren, mit den vornehmen Familien die Familienreinheit getrübt und die Genealogien in Verwirrung gebracht wurden, wie Graetz a. a. O. richtig behauptet.

der Abstammung, wie auch die amtliche Registrierung der vornehmen Familien zur Zeit des zweiten Tempels dürfen dennoch als Tatsachen angesehen werden, da sie die auch sonst bekannten Verhältnisse jener Zeit widerspiegeln.

III. Die talmudische Zeit.

Die Zerstörung des Tempels und die Vernichtung des jüdischen Staatswesens waren auch für die Familienreinheit Ereignisse von großer Tragweite und tiefgreifenden Folgen. Lehre und Gesetz, die zwei wichtigsten Merkmale des Judentums, gelangen erst jetzt nach der Beseitigung des Opferkultes zu ihrer eigentlichen Bedeutung. Nun sind nicht mehr die Priester die Vertreter der Religion, sondern jene Männer, die die göttliche Lehre vertiefen und verbreiten.[1] Mit dem Altar ist auch der Nimbus von der Priesterklasse für immer geschwunden und die Verschwägerung mit dem Priestergeschlechte, die jetzt keinen realen Nutzen mehr brachte, konnte auch nicht lange das Ideal der vornehmen Familien bilden. Ein Archiv zur Aufbewahrung von Genealogien gab es nicht mehr und die zersplitterten Glieder des jüdischen Volkes mußten eher ihr Augenmerk auf die Erhaltung des Judentums richten, als auf die Kultivierung von alten Stammbäumen.[2]

Seit Esra und Nehemia trat ja auch eine große Umwälzung der sozialen Verhältnisse ein. Die dritte Volksklasse, nämlich diejenigen von zweifelhafter Abstammung, wenn sie auch zu einer Zeit in genealogischen Tabellen verzeichnet worden wäre,[3] wurde gewiß noch vor Herodes nicht mehr registriert. Denn seit den Eroberungskriegen unter Jochanan Hyrkan, Juda Aristobul und Alexander Jannai bildeten die Proselyten einen großen Teil des jüdischen Volkes und wohnten in den weitesten Gegenden des Reiches, daher war eine Evidenz derselben bei der Unzulänglichkeit der damaligen Staatsämter undurchführbar. Sie selbst aber konnten gar kein Interesse an der Führung von genealogischen

---

[1] Vgl. Schürer, Geschichte II, S. 366.

[2] Vgl. Büchler, Die Priester und der Kultus, Wien 1895, S. 20 und 23.

[3] Außer dem Exulantenverzeichnisse bei Esra und Nehemia, das die Zahl der Männer von zweifelhafter Abstammung angibt, findet man dafür in der späteren Literatur keinen Anhaltspunkt. Die Angabe des Africanus dürfte daher kaum richtig sein.

Verzeichnissen haben, die den ihrer Abstammung anhaftenden Makel auf ihre Nachkommen übertragen hätten.[1]

Aber auch die vornehmen Familien konnten sicherlich unter der Regierung des Herodes und seiner Nachfolger ihre dokumentarisch verbürgte reine Abstammung schwer bewahrt haben und dürften noch vor der Zerstörung des Tempels auf einen kleinen Rest zusammengeschmolzen sein. Herodes' Macht hatte gewiß für den Adel eine zu große Anziehungskraft, als daß er eine Verschwägerung mit dem königlichen Hause hätte verschmähen können. Und in der Tat finden wir Herodianer zur Zeit des Aufstandes, die sogar den vornehmsten Priesterfamilien angehörten.[2] Das Beispiel der Vornehmen wirkte auch auf die anderen, und so hatte die herodianische Familienverzweigung eine allgemeine Trübung der Sittenlauterkeit herbeigeführt. Die Mischna Kid. IV, 1, die nach Samuels Überlieferung von Hillel stammt,[3] berichtet: „Zehn Abstammungskategorien zogen hinauf aus Babel (scil. in das Heilige Land): Ahroniden, Leviten, Israeliten, entweihte Priester, Proselyten, Freigelassene, Bastarde, Tempelsklaven, Schweiglinge[4] und Findlinge." Die Gesellschaft in Judäa hatte also zu jener Zeit unter sich Elemente, die gewöhnlich Merkmale des Sittenverfalles sind. Damit stimmt auch eine andere Tradition, daß R. Jochanan ben Zakkai den vorschriftsgemäßen Brauch abgeschafft hat, wonach eine vom Manne des Ehebruches angeklagte Frau das Bitterwasser im Tempel zu trinken hatte, da vor dem Untergang des Tempels Fälle des Ehebruches sich so sehr gehäuft haben.[5]

All diese Ereignisse und Erscheinungen dürften den Lehrern die Überzeugung beigebracht haben, daß an eine Erhaltung der

---

[1] Die entgegengesetzte Annahme Ginzbergs a. a. O., S. 666 ist nicht genügend begründet. Denn nach ihm hätten auch alle israelitischen Familien Stammbäume führen müssen, damit sie nicht zu den פסולי קהל gestoßen würden, wofür aber in den Quellen kein Anhaltspunkt enthalten ist. Übrigens mag sein, daß die Schrift der Zadokiten die alten Verhältnisse schildert.

[2] Siehe Graetz, Monatsschrift a. a. O., S. 455.

[3] Kid. 75ª und Jeb. 37ª. Allerdings scheint mir diese Überlieferung nicht sicher. Denn nach dieser Mischna wäre eine Ehe zwischen Leviten und Proselyten oder Freigelassenen zulässig: לויי ישראלי חללי גירי וחרורי מותרין לבוא זה בזה, was aber nur der Ausdruck der späteren Halacha, aber nicht der tatsächlichen Verhältnisse zur Zeit des Tempels sein kann, denn zu jener Zeit wurde auf die Abstammungsreinheit der Leviten wie auf die der Priester geachtet. Vgl. das: ולא מן הדוכן למעלה.

[4] Nach der Erklärung derselben Mischna sind dies die Kinder, die ihre Mutter, aber nicht ihren Vater kennen.

[5] Sota 9, 9; Tos. das. 14, 2, S. 320.

זרע קדש = heiligen Nachkommenschaft im Sinne Esras, der nur Vollblutjuden in der Gemeinde Gottes haben wollte, nicht mehr zu denken sei. Und so mußte auch eine Umwandlung dieses Begriffes eintreten. Nicht die urkundlich verbürgte, reinblütige israelitische Abstammung, sondern die Gesetzmäßigkeit der geschlossenen Ehe und das in Übereinstimmung mit den Vorschriften gepflegte eheliche Zusammenleben sollten den Maßstab für Familienreinheit bilden. Das ist die Richtung der späteren Halacha.[1]

Für Israeliten ist nun eine Ehe mit all denen, die dem Judentume beigetreten,[2] erlaubt. Anders aber gestalten sich die Dinge für Ahroniden, die dem alten Brauche gemäß[3] nur Frauen von reiner israelitischer Abstammung heiraten durften. Da infolge des Verlustes der amtlichen Urkunden nur wenige Familien[4] im Besitze eines genealogischen Nachweises waren und auch das Beth-Din zu Jamnia sich nicht mehr mit der Untersuchung der Stammbäume befassen konnte und wollte, so mußten die Lehrer für den Eheschluß der Ahroniden Bestimmungen treffen. Und diesem Umstand ist es auch zuzuschreiben, daß die Quellen nun ausgiebiger fließen.

Die Mischna[5] statuiert: „Wenn (ein Ahronide) eine Priestertochter heiratet, so muß er die Unbescholtenheit von vier Müttern aufwärts untersuchen, das sind acht (vier von mütterlicher und vier von väterlicher Seite). . . . Heiratet er eine Levitin oder

[1] Vgl. Geiger, Urschrift, S. 350 f.

[2] Die Ausnahmen werden weiter ausführlich besprochen werden.

[3] Siehe c. Apionem 1, 7. Im Talmud Kid. 78ª wird dieses Gebot aus Ezech. 44, 12: כי אם בתולות מזרע בית ישראל abgeleitet, dagegen wird Esra gar nicht berücksichtigt.

[4] Diese Familien übersiedelten zur Zeit der Zelotenregierung nach Sepphoris, wie Büchler überzeugend nachgewiesen hat (Die Priester, S. 37 ff.), wohin sie die Traditionen des jerusalemischen Adels verpflanzten. Ob es dort auch ein Archiv gab, in dem man die Zivilstandesregister führte, wie Krauss (Antoninus und Rabbi, Wien 1910, S. 117) aus der Mischna Kid. 4, 5 schließen will, ist sehr fraglich. Dagegen spricht der Wortlaut: אף מי שהיה חתום עד. Vgl. Büchler a. a. O., S. 198, Note 2.

[5] Kid. IV, 4 und 5. Diese Mischna, die sich unzweifelhaft auf Ahroniden bezieht (vgl. Tosafoth zur Stelle), steht scheinbar im Widerspruch mit der Baraitha in jer. Ket. 1, 9, 25ᵈ und Kid. 4, 4, 66ª Mitte, wo die Untersuchung nur für eine Heirat aus einer notorisch makelhaften Familie: משפחה שנשתקע בה פסול bestimmt wird. Graetz a. a. O., S. 505, Anm. 1 sucht den Widerspruch in folgender Weise zu lösen. Die Mischna empfehle die Untersuchung aus Skrupulosität: בדיקה דרבנן, die Baraita aber aus Pflicht: בדיקה דאורייתא. Er erkennt aber nicht die Tatsache, daß hier eine historische Entwicklung vorliegt. Denn ursprünglich galt diese Bestimmung nur für Ahroniden, dann übertrug man sie auch auf

Israelitin, so muß er noch einen Grad aufwärts hinzufügen. Nicht braucht man zu untersuchen von einem am Altar fungiert habenden Priester und von einem im Sängerchor beteiligt gewesenen Leviten und von einem Synhedrialmitgliede. Alle, bei denen es verbürgt ist, daß deren Vorfahren zu den öffentlichen Beamten oder Almosenpflegern gehörten, können ihre Töchter an den Priesterstand verheiraten ohne Untersuchung." Diese Verordnung ist unzweifelhaft bald nach der Zerstörung des Tempels erlassen worden; denn vor der Zerstörung wäre ja die Untersuchung bei einer Priestertochter sowohl nach der Mischna als auch nach Josephus[1] ganz überflüssig. Aus dem Zusammenhange kann man auch den Terminus ad quem bestimmen, da hier die Existenz des Altars, des Sängerchors und des Synedrions in nicht weit zurückliegender Zeit vorausgesetzt wird.

Eine andere Mischna[2] berichtet: „R. Josua und R. Jehuda ben Bethera bezeugten, daß eine 'Issawitwe von einem Priester

---

Israeliten, die aus verrufenen Familien heiraten wollten. Die zweite Auffassung machte es notwendig, die Lesart in der Mischna לויה וישראלית in לוים וישראלים zu emendieren. Beide Erklärungen sind noch im jer. und bab. Talmud angedeutet. Der bab. Talmud sucht den Widerspruch damit zu lösen, daß er zwei verschiedene Auffassungen annimmt (76[b]: מאן דמתני הא לא מתני הא), was aber nach unserer Auffassung eine historische Entwicklung zum Ausdruck bringt.

[1] Vgl. c. Apionem 1, 7, wo er sagt, daß auch die außerhalb Judäas lebenden Priester in den amtlichen Urkunden registriert wurden.

[2] Edujoth 8, 3. In der Bedeutung des Wortes עיסה gehen die Auffassungen sowohl der alten Kommentatoren als auch der neueren Forscher auseinander. Die Ursache dafür ist die Unklarheit im Talmud selbst. Während die Tosefta (Kid. 5, 2, S. 341) die עיסה definiert: כל שאין בה לא משום נתינות ולא משום ממזרות ולא משום עבדי מלכים, erklärt der jer. Talmud כל שאין בה לא חלל ולא ממזר ולא נתין (Ket. 1, 9, 25[d]; Kid. 4, 4, 66[a]). Der bab. Talmud liest in der Tosefta nicht עיסה, sondern אלמנת עיסה (Ket. 14[a]). Raschi zur Stelle meint, עיסה bedeute eine Frau, an der durch illegitime Heirat ein zweifelhafter Makel haftet. Tossafoth das., Maimuni und Rabad (zur Stelle in Edujoth) erklären, עיסה sei eine Familie, deren Reinheit durch Beimischung von unsicheren Elementen zweifelhaft geworden ist. Nach Graetz a. a. O. bezeichnet dieses Wort einen Komplex von Familien, unter denen verdächtige, aber unbekannte Elemente vorhanden sind. Die Bezeugung in der Mischna will die Purifikation der Familien durch Ausschaltung der unreinen Elemente durch die Familien selbst durchsetzen. Zur Zeit R. Jochanan ben Zakkais wurde sie durch den Widerstand der Priester vereitelt. Unter R. Gamaliel wurde die Frage noch einmal ohne Erfolg aufgeworfen. Erst nach dem Bar-Kochba-Aufstande, da durch die allgemeine Verwirrung nachweisbar reine Familien überhaupt nicht mehr vorhanden waren, konnte ein späteres Kollegium diese Reform durchsetzen. Rosenthal a. a. O., S. 113 ff., geht noch weiter und nimmt an, daß unter עיסה die Klasse der Leute von zweifelhafter Abstammung im Verzeichnis Esras zu verstehen ist. Diese Klasse,

geehelicht werden dürfe und daß die 'Issa selbst glaubwürdig ist, [manche Elemente] für unrein oder rein zu erklären, zu entfernen oder aufzunehmen. R. Gamaliel sagte: Wir nehmen euere Bezeugung für richtig an, aber was können wir machen, nachdem R. Jochanan ben Zakkai verordnet hat, daß kein Richterkollegium für diese Frage zusammengesetzt werde; denn die Priester werden euch gehorchen, um zu entfernen, aber nicht um aufzunehmen [die 'Issa]." Der Umstand, daß diese Frage an den Namen R. Jochanan ben Zakkais geknüpft ist, zeigt, daß die Verhältnisse infolge zu dieser Zeit eingetretener, tief in das Familienleben eingreifender Ereignisse es notwendig machten, die Kreise, aus denen Ahroniden heiraten dürfen, halachisch zu bestimmen. Man darf aber auch aus dieser Mischna schließen, daß die Halacha einer milderen Auffassung von Abstammungsreinheit als die Priesterschaft zuneigte. Der erste Versuch der Lehrer, der Priesterklasse neue Familienkreise zuzuführen, mußte mit Rücksicht auf den Widerstand der Priester aufgegeben werden. Später aber, als die Verhältnisse sich immer mehr für die Priesterklasse ungünstig gestalteten, wurde dieser Versuch erneuert und mit Erfolg durchgeführt. Eine Stelle in der Tosefta,[1] die sich gewiß auf die oben angeführte Mischna bezieht, berichtet: „Ein späteres Richterkollegium sagte: die 'Issa selbst sei glaubwürdig, ihre Reinheit oder Unreinheit zu bezeugen"; somit ist sie allen anderen israelitischen Familien gleichgestellt.

---

der sich mit der Zeit Proselyten angeschlossen haben, war durch Jahrhunderte abgesondert und zurückgesetzt. Durch Herodes, der selbst proselytischer Abstammung war, kam sie zu Ehren und wurde so sehr zu einer Macht, daß man sie nicht mehr in Absonderung halten konnte. Die Halacha wollte sie allen anderen Familien gleichstellen, weil die spätere Zeit überhaupt gegen Proselyten milde war. Dann unterschied man zwei Arten von עיסה: Eine, an der ein Verdacht der Abstammung von Proselyten haftete, die purifiziert wurde: עיסה כשרה, und eine zweite: עיסה פסולה, die im Verdacht der illegitimen Beimischung stand, was aus dem jer. Ket. 1, 10 zu schließen ist. In Babylonien war nur die zweite Art bekannt, daher die strenge Auffassung im bab. Talmud, der die עיסה für unrein hält und nur über die 'Issawitwe diskutieren läßt. Gegen die Aufstellung Rosenthals, die ich — mit der kleinen Änderung, daß ich den Wendepunkt in der Zerstörung des Tempels sehe — für wahrscheinlich halte, würde aber die Tos. Kid. 5, 3, S. 341 sprechen — diese Stelle scheint Rosenthal übersehen zu haben — wo עיסה mit חללה und גיורת zusammengestellt und bestimmt wird עיסה פסולה לכהונה. Man wird daher gezwungen sein anzunehmen, daß hier noch die alte Auffassung zum Ausdruck kommt.

[1] Edujoth 3, 2, S. 459: בית דין שלאחריהם אמרו נאמנת עיסה לטמא ולטהר לאסר ולהתיר לרחק ולקרב אבל באלמנת עיסה לא נגעו. Der Zusatz אבל..... will besagen, daß durch die Entscheidung über 'Issa eine Diskussion über die 'Issawitwe überflüssig wurde, wie Rosenthal a. a. O., S. 42 f. richtig bemerkt.

Eine dritte Mischna[1] befaßt sich mit der Ehe eines Priesters mit der Tochter eines Proselyten: „R. Juda sagt: die Tochter eines [männlichen] Proselyten ist der Tochter eines profanierten Priesters gleichgestellt [d. h. untauglich für die Ehe eines Priesters]. R. Elieser ben Jakob sagt: Wenn ein Israelite eine Proselytin heiratet, ist seine Tochter tauglich für eine priesterliche Ehe und wenn ein Proselyte die Tochter eines Israeliten heiratet, ist seine Tochter tauglich für eine priesterliche Ehe . . . R. Jose sagt: Auch wenn ein Proselyte eine Proselytin heiratet, ist seine Tochter für eine priesterliche Ehe tauglich." Und auch in dieser Frage hielten sich die Priester an die strengere Auffassung als die spätere Halacha. Obwohl im Talmud die Ansicht R. Joses zum Gesetz erhoben wird, befolgten dennoch die Priester nach der Zerstörung des Tempels die Ansicht R. Eliesers[2] und heirateten nicht die Töchter aus rein proselytischen Ehen.

Wie die neuen Verhältnisse einerseits zu halachischen Bestimmungen über die priesterliche Ehe geführt haben, so dürfen sich anderseits Sitten und Bräuche eingebürgert haben, die den Zweck verfolgten, die noch wenigen vorhandenen, sicher reinen Familien vor der Vermischung mit zweifelhaften Elementen zu bewahren Eine solche Sitte wird in der Tosefta erwähnt und in beiden Talmuden genau geschildert.[3]

„Wenn einer von den Brüdern eine ihm unebenbürtige Frau heiratet, so kommen die Familienmitglieder und bringen ein mit Früchten gefülltes Faß und zerbrechen es auf der Straße [nach dem jer. Talmud, damit die Gassenjugend die Früchte aufsammelt] und rufen aus: Brüder, Söhne Israels, höret. Unser Bruder N. N. heiratet eine ihm unebenbürtige Frau, und wir befürchten, daß

---

[1] Kid. 4, 6. Rosenthal a. a. O., S. 160 nimmt mit Recht an, daß hier R. Elieser ben Jakob der Ältere angeführt ist, der um die Zeit der Zerstörung des Tempels gelebt hat. Somit wäre die Ansicht R. Judas ein Überbleibsel der früher herrschenden Normen. R. Juda wäre einer der letzten Vertreter der strengen Absonderung der Proselyten (das. 209). Aus der Tosefta (Kid. 5, 3, S. 341) geht aber hervor, daß noch der Patriarch R. Juda I. diese Meinung vertrat.

[2] Bab. Kid. 78^b: הלכה כרבי יוסי ומיום שחרב בית המקדש נהגו הכהנים סלסול בעצמן ... כרבי אליעזר בן יעקב. Vgl. jer Kid 4, 6, 65^b oben.

[3] Tos. Ket. 3, 3, S. 263; bab. Ket. 28^b; jer. Ket. 2, 10, 26^d und Kid. 1, 5, 60^c Mitte. Aus dem Umstande, daß die Tosefta diese Sitte im Zusammenhang mit anderen Bestimmungen erwähnt, die sich auf Ahroniden beziehen, darf man schließen, daß hier von den vornehmen Familien die Rede ist, mit denen Ahroniden sich verschwägerten. Unrichtig ist daher die Auffassung Hirschbergs in העתיד, Jahrg. IV, S. 18, der die Worte שאינה הוגנת לו mit „Buhlerin" identifizieren will. Vgl. Krauss, Talm. Archäologie II, S. 33.

seine Nachkommenschaft mit der unserigen sich vermischen werde. Kommet und merket euch diesen Vorgang für spätere Generationen, damit seine Nachkommenschaft mit der unserigen sich nicht vermische." [Nach dem Jer.: „N. N. ist von seiner Familie ausgeschieden."] Diese Sitte wurde קצצה = Ausscheidung benannt.

Aus denselben Gründen dürfte auch bei manchen Familien die Heirat innerhalb der Familie zur Regel geworden sein.[1] Im Buche Tobit wird eine solche Ehe mit scharfer Betonung empfohlen.[2] Auch die Tosefta[3] erteilt den Rat, nur eine Schwestertochter oder eine ebenbürtige Frau zu heiraten und der Talmud[4] zählt die Ehe mit einer Schwestertochter zu den Verdiensten, durch die man Gottes Gunst erwirbt. Ein pal. Amoräer motiviert sogar die strengeren Bestimmungen bei einer Ehe zwischen Ahroniden und Israeliten, „damit jeder sich seinem Stamme und seiner Familie anschließe".[5]

Wie die großen Männer jener Zeit durch halachische Bestimmungen die alte Scheidewand zwischen der Priesterklasse und den weiten Volkskreisen zu beseitigen suchen, so sind sie auch bestrebt, die in bezug auf Familienreinheit bestehenden Unterschiede unter den Israeliten selbst aufzuheben. Wie schon oben ausgeführt wurde, waren die Proselyten nach der Zerstörung des Tempels den Israeliten rechtlich und sozial gleichgestellt und nur die Priesterklasse mit Rücksicht auf hergebrachte Sitte hielt sich von ihnen fern. Es bestanden aber noch immer Proselytenzweige, und zwar die Abkömmlinge der Ammoniter und Moabiter, denen das mosaische Gesetz die Ehe mit Israeliten niemals gestattet,[6] oder Edomiter und Ägypter, die von einer israelitischen Ehe bis zur dritten Generation ausgeschlossen sind.[7] Obwohl das Gesetz klar und deutlich formuliert ist, wird es dennoch von der Halacha auf Grund einer philologischen Interpretation gemildert. So werden die Worte עמוני und מואבי nur auf das männliche Geschlecht bezogen, dagegen aber wird die Ehe mit Ammoniterinnen und Moabiterinnen gestattet, obwohl eine solche Interpretation

[1] Vgl. Graetz a. a. O., S. 509.

[2] Tobit 1, 9; 4, 12; 6, 13; 7, 10.

[3] Kid. 1, 4, S. 335: לא ישא אדם אשה עד שתגדל בת אחותו או עד שימצא את ההוגנת לו.

[4] Jeb. 62b. Dr. Aptowitzer verweist dazu auf Krauss in der Kohler-Festschrift, S. 168 f.

[5] Jer. Ket. 1, 5, 25c Mitte und Kid. 4, 4, 66a: כדי שיהא אדם דבק בשבטו ובמשפחתו.

[6] V. B. M. 23, 4.

[7] Das. V. 8—9.

in bezug auf Edomiter und Ägypter nicht zugelassen wird.[1] Die bedeutendsten Männer dieser Zeit, wie R. Josua und R. Akiba wollten auch diese biblischen Gesetze durch Umgehung ganz aufheben. So wird berichtet,[2] daß R. Josua, der am Tage der Enthebung R. Gamaliels vom Vorsitz im Lehrhause zu großem Einflusse gelangte, trotz der Opposition R. Gamaliels einen Beschluß durchgesetzt habe, nach dem sogar einem ammonitischen Proselyten die Ehe mit einer Israelitin erlaubt wurde. Begründet wurde diese Beschlußfassung damit, daß Sanḥerib durch seine Kriegszüge alle Völkerschaften miteinander vermischt habe, somit sind Ammoniter und Moabiter unter anderen Nationen aufgegangen und wohnen nicht mehr in geschlossenen Gebieten wie zur Zeit Moses. Nach der Tosefta[3] soll R. Akiba aus dieser Begründung R. Josuas die weiteren Konsequenzen gezogen haben und in einem analogen Fall auch einem ägyptischen Proselyten eine israelitische Ehe noch vor Ablauf von drei Generationen gestattet haben.

In einer anderen Stelle wird berichtet,[4] daß zur Zeit R. Elieser ben Azarjas angeregt wurde, auch die Nethinim = Tempelsklaven, die seit jeher eine abgesonderte Klasse gebildet hatten, für rein zu erklären und den Israeliten gleichzustellen.

Die Tatsache, daß solche dem Geiste des Gesetzes wie auch den alten Traditionen kaum entsprechende Interpretationen vorgeschlagen und zum Teil auch angenommen wurden, zeigt, daß

---

[1] Jeb. 8, 3 und die beiden Gemaren zur Stelle, auch Berachoth 25^a. Wenn auch die Hagada, um Davids Abstammung zu legitimieren, diese Einschränkung in den Mund Abners legt, so ist doch unzweifelhaft, daß sie späteren Ursprungs ist. Immerhin war diese Auslegung des Gesetzes Esra unbekannt. Vgl. Löw a. a. O., S. 150.

[2] M. Jadaim 4, 4; Tos. das. 2, 17—18, S. 683; bab. Berach. 28^a.

[3] Kid. 5, 4, S. 342. Diese Entscheidung R. Akibas geht weit über die Ansicht R. Josuas hinaus. Denn nach der Tos. Jad. 2, 18 stimmte R. Josua mit R. Gamaliel überein, daß den ägyptischen Proselyten erst nach drei Generationen eine Ehe mit einer Israelitin erlaubt ist, und R. Josua motivierte diese Inkonsequenz mit dem Prophetenworte (Ezech. 29, 13), wonach die Ägypter nach 40 Jahren wieder in ihre Heimat zurückgekehrt sind. R. Akibas Ansicht ist auch von der Halacha nicht akzeptiert worden und damit ist zu erklären, daß der bab. Talmud diesen Fall an drei Stellen erwähnt (Jeb. 76^b, 78^a und Sota 9^a) ohne Anführung von R. Akibas Ansicht. Auffallend ist es aber, daß der jer. Talmud (Jeb. 8, 2, 9^b und Kid. 4, 3, 66^a) eine ganz andere Ansicht R. Akibas in diesem Falle tradiert, die mit der Tosefta im Widerspruch steht.

[4] Jer. Kid. 4, 2, 65^c: בימי רבי לעזר בן עזריה ביקשו לקרבן. Nach bab. Jeb. 79^b wurde diese Frage erst unter R. Juda I aufgeworfen. Vgl. Löw a. a. O., S. 172.

nach der Zerstörung des Tempels eine Umwertung der alten Begriffe von der persönlichen Würde eingetreten war, deren Ursache wohl in den veränderten sozialen und kulturellen Verhältnissen zu suchen ist. Ein schwer geprüftes Volk, das seine Unabhängigkeit eingebüßt, sein Heiligtum verloren hat und in der Erhaltung seiner erhabenen Lehre, seines Schrifttums und seiner alten Traditionen seine Zukunft sieht, eine Gesellschaft, die Leistungen von Männern niedriger Abkunft wie die R. Akibas[1] gesehen und anerkannt und sogar den Proselyten Akylas[2] zu verdienstvollen Männern gezählt hat, mußte sich einen neuen Maßstab für Ansehen und Würde bilden und die hergebrachten Vorurteile gegen Proselyten ablegen.[3] Mögen noch einzelne Familien Stammbäume aufbewahrt und über reine Abstammung gewacht haben, mögen auch die Männer von vornehmer Herkunft noch lange in der Praxis für hohe Würden und Posten als prädestiniert angesehen worden sein, wie die Wahl R. Elieser ben Asarjas zum Vorsitzenden des Lehrhauses[4] und der fast erbliche Vorsitz in der Familie Hillels zeigen, die Halacha konnte diese Distinktion nicht mehr aufrecht halten, weil sie dem Geiste der Zeit nicht entsprach. An Stelle des Adels der Geburt tritt nun der Adel des Geistes, der mit der Zeit jenen in den Schatten rückt und zuletzt ganz verdrängt.

---

[1] Allgemein wird angenommen, daß er proselytischer Abstammung ist. Dr. Aptowitzer machte mich aufmerksam, daß die Quelle für diese Annahme Dikduke Soferim zu Synhed. 96[b] ist und daß sie nicht für historisch gelten kann, wie Bacher, Agada der Tannaiten II, S. 5, Anm. 6 richtig nachgewiesen hat. Immerhin darf man aber aus diesem Umstande schließen, daß er nicht von vornehmer Abstammung war.

[2] Siehe jer. Megilla 1, 11, 71[c] oben Vgl. bab. Megilla 3[a].

[3] Die vereinzelt im Talmud vorkommenden Aussprüche gegen Proselyten wie R. Chelbos (Kid. 70[b] und Parallelen) „קשים גרים לישראל כספחת = die Proselyten sind Israel schädlich wie ein Aussatz", dürfen nicht als Maßstab für die Anschauungen der gelehrten Kreise angesehen werden. Ginzbergs Annahme a. a. O., S. 667 f., daß die Einschränkung der Rechte der Proselyten aus späterer Zeit stamme, steht nicht im Einklang mit den Quellen. Denn die Disqualifikation der Proselyten für öffentliche Ämter wird schon in der Mischna Kid. 4, 5 vorausgesetzt, die, wie wir oben nachgewiesen haben, wahrscheinlich aus den letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts stammt und ältere Verhältnisse schildert.

[4] Siehe jer. Ta'anith 4, 2, 67[d]: מיד הלכו ומינו את ר"א בן עזריה בישיבה . . . והיה ר' עקיבא יושב ומצטער ואמר לא שהוא בן תורה יותר ממני אלא שהוא בן גדולים יותר ממני אשרי אדם שזכו לו אבותיו אשרי אדם שיש לו יתד להיתלות בו . . . שהוא עשירי לעזרא. Zu beachten ist, daß auch R. Akiba nicht die priesterliche und reine Abstammung R. Eliesers hervorhebt, sondern die Abkunft von berühmten und verdienstvollen Männern בן גדולים betont, was der bab. Talmud als זכות אבות bezeichnet.

Aus den Anschauungen dieser Zeit entspringen auch Grundsätze: „ein gelehrter Bastard hat den Vorzug vor einem unwissenden Hohenpriester"[1] und „ein Nichtjude, der mit der Lehre sich befaßt, ist einem Hohenpriester gleich".[2] Wie weit die vornehme Abstammung mit der Zeit das alte Ansehen zugunsten der Gelehrten verlor, zeigt folgende Erzählung: „Die Weisen sagten zu R. Prida, daß R. Esra, Enkel des R. Abtulos, der in zehnter Generation von R. Eleasar ben Asarja und in zwanzigster von Esra abstammt, an der Tür warte. Darauf antwortete er: Was bedeutet das? ist er ein gelehrter Mann, so ist er würdig; ist er ein gelehrter Mann und ein Mann von vornehmer Abkunft, so ist er würdig; ist er aber ein Mann von vornehmer Abkunft, besitzt aber keine Lehre, so möge ihn ein Feuer verzehren."[3] Daß diese angesehene und bevorzugte Stelle der Gelehrten nicht ohne Einfluß auf die Epigamie bleiben konnte, ist wohl begreiflich. Die Verschwägerung mit einem Gelehrten bildete nun ein Ideal, wofür das Aufgebot des ganzen Vermögens empfohlen wird.[4] Die Folge davon war, daß eine Scheidewand zwischen den Gelehrtenfamilien und den unwissenden Volksschichten aufgerichtet wurde.

Neben den besprochenen Elementen, deren Makelhaftigkeit in der fremden Abstammung lag, gab es unter den Juden noch eine vom mosaischen Gesetz verbotene Kategorie, und zwar die Bastarde,[5] deren Unreinheit als Folge der gesetzwidrigen Verbindung rein israelitischer Eltern aufgefaßt wurde.[6] Geiger[7] nimmt an, daß das Wort ממזר aus der Zusammensetzung der Worte מעם זר entstanden ist und ursprünglich ein in dem geschlechtlichen Verkehre eines Juden mit einer Fremden, und zwar Philistäerin oder umgekehrt, erzeugtes Kind bedeutete; später aber, als die nationalen und religiösen Verhältnisse sich umgestaltet und die Religion Allem ihren Stempel aufgedrückt hatte, wodurch einerseits die

---

[1] Horajoth, letzte Mischna.

[2] Baba kama 38a; Sanh. 59a und Aboda zara 3a: היה ר׳ מאיר אומר מניין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול. Vgl. Midrasch Rab. Num. 13, der anstatt נכרי die Lesart hat: גוי המתגייר.

[3] Menachoth 53a: אמר מאי כולי האי אי בר אוריין הוא יאי אי בר אוריין ובר אבהן הוא יאי ואי בר אבהן ולא בר אוריין אישא תכליה:

[4] Pes. 49a: ת״ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם וישיא את בתו לתלמיד חכם:

[5] V. B. M. 23, 3.

[6] Jeb. 4, 13; Kid. 3, 12 und Gemara zur Stelle.

[7] Geiger, Urschrift, S. 52 ff. und 350 f.

Proselyten den Juden gleichgestellt wurden, anderseits Ehen zwischen Juden und Nichtjuden gar keine Gültigkeit hatten, bezeichnete man mit Mamser ein aus verbotener, aber doch unter religiös anerkannten Personen geschlossener Ehe stammendes Kind. Er weist darauf hin, daß der Satz Zach. 9, 6 „und wohnen wird ein Bastard in Asdod" nur dann einen richtigen Sinn ergibt, wenn Mamser als Mischling aufgefaßt und daß im Talmud[1] eine alte Tradition erhalten ist, die lautet: „Ein Kind, welches aus dem Umgange eines Nichtjuden oder Sklaven mit einer Jüdin hervorgeht, ist ein Mamser."

Die Richtigkeit dieser Auffassung soll hier noch durch andere Beweise gestützt werden. Schon der Umstand, daß die ältesten Tannaiten in der Definition des Begriffes „Mamser" nicht einig sind und verschiedene Ansichten äußern,[2] zeigt, daß hier eine Entwicklung vorliegt, deren letzte Phase auf das letzte Dezennium des Tempelbestandes anzusetzen ist. Für diese Annahme würde auch die folgende Überlieferung sprechen: „König Agrippa stand auf und nahm (die Tora aus der Hand des Hohepriesters) und las stehend vor — die Weisen lobten ihn dafür. — Als er aber zu [V. B. M. 17, 15]: ‚du darfst nicht über dich einsetzen einen Fremden' gelangte, flossen Tränen aus seinen Augen. Da riefen ihm die Weisen zu: Fürchte nicht, Agrippa, du bist unser Bruder, du bist unser Bruder."[3] Diese Stelle ist auf den ersten Blick unklar. Worauf soll denn die Meinungsverschiedenheit zwischen Agrippa und den Weisen beruhen? Raschi erklärt die Ansicht der Weisen damit, daß Agrippas Mutter Jüdin war, und somit ist er nach der Halacha Jude. Aber diese Auffassung, wenn sie allgemein angenommen wäre, hätte ja auch Agrippa kennen müssen. Die Schwierigkeit wird aber beseitigt, wenn man annimmt, daß zu Agrippas Zeit noch die alte Auffassung Geltung hatte, wonach der Sohn aus einer Mischehe Mamser ist. Agrippa als Abkömmling des Herodes, der im Talmud als Sklave und Fremder bezeichnet wird, müßte daher als Bastard respektive Fremder betrachtet werden und dürfte nicht König sein. Die Weisen aber,

---

[1] Tosefta Kid. 4, 15, S. 341; bab. Jeb. 45[a]; Kid. 75[b] und jer. Kid. 3, 14, 64[c]: גוי ועבד שבאו על בת ישראל והולידו בן הרי זה ממזר. In bab. Kid. wird diese Ansicht R. Akiba zugeschrieben.

[2] Mischnah Jeb. 4, 13: איזהו ממזר כל שאר בשר שהוא בלא יבא רברי ר' עקיבא שמעון התימני אומר כל שחייבין עליו כרת בידי שמים . . . ורבי יהושע אומר כל שחייבין עליו מיתת בית דין:

[3] Sota 7, 7; Sifre Deut § 157. Hier ist Agrippa II gemeint, wie Brann, MGWJ., Jahrg. 1870, S. 542 ff. und Büchler, Die Priester, S. 13 ff. überzeugend beweisen.

bei denen damals der Sturz der Sadduzäer Begeisterung hervorgerufen hatte,[1] dürften auch wegen Agrippa, der sich ihren Verordnungen angepaßt hatte, eine neue Bestimmung getroffen haben, wonach in Mischehen die Abstammung der Mutter ausschlaggebend sei, die auch nicht allgemeine Zustimmung fand.[2] Nun aber, da anderseits die Familienreinheit und Sittenlauterkeit zu jener Zeit unter den Juden selbst derart getrübt waren, daß Blutschande und Ehebruch nicht zu den Seltenheiten gehörten, belegten die Weisen mit dem Schimpfworte „Mamser" die Kinder aus verbotenem geschlechtlichem Umgange.

Das Mamsertum griff im talmudischen Zeitalter tief in das Familienleben ein und bedrohte die Reinheit und die Heiligkeit der Ehe. Die Weisen wendeten daher die strengsten Maßregeln an, um dieses Element zu bekämpfen. Derselbe R. Akiba, der die Makelhaftigkeit auf Grund der Abstammung aufheben wollte, zieht betreffs der illegitimen Ehe die weitesten Grenzen und stempelte jedes Kind aus verbotenem Umgang zum Mamser.[3] In derselben Richtung bewegt sich die Halacha, die sogar zweifelhafte Bastarde: Schweiglinge, Findlinge und Kutäer,[4] weil sie angeblich nicht alle impedimenta matrimonii angenommen haben,[5] von einer Ehe mit einem Juden ausschließt. R. Juda gestattet selbst einem Proselyten nicht, eine solche Ehe einzugehen.[6] Die Furcht vor dem Eindringen dieses Elementes war so groß, daß man aus manchen Gegenden keine Proselyten aufnahm, weil die Einwohner jener Ortschaften mit den Juden sich vermischt haben sollten und sie, da sie das jüdische Eherecht nicht beobachteten, dem Gesetze nach zweifelhafte Bastarde waren.[7] Aus einer Mischna[8] darf man sogar schließen, daß man auch die Bastarde in die Genealogien einzutragen pflegte, um eine Vermischung mit ihnen zu verhindern.

Aber all diese Maßnahmen konnten den Sittenverfall nicht aufhalten und dem Eindringen dieser Elemente in die reinen jüdischen Familien nicht steuern.[9] In der ersten Zeit waren diese makel-

---

[1] Vgl. Büchler a. a. O.

[2] Tos. Sota 7, 15; bab. das. 41^{b} und jer. das. 7, 7, 22^{a}: ושחינפו לו לאגריפס.

[3] Jeb. 4, 13.

[4] Kid. 4, 3; vgl. Gemara das. 73^{a}: אמר רבא דבר תורה שתוקי כשר . . .

[5] Das. 75^{b} und 76^{a}.

[6] Tos. Kid. 5, 2, S. 341 und bab. das. 72^{b}.

[7] Jeb. 16^{ab}, jer. Kid. 4, 1, 65^{c} unten.

[8] Jeb. 4, 13 und Gemara zur Stelle: אמר ר׳ שמעון בן עזאי מצאתי מגילת יוחסין בירושלים וכתוב בה איש פלוני ממזר מאשת איש;

[9] Vgl. Graetz a. a. O., S. 496 ff.

haften Familien noch gering und bekannt, daher konnten sie von den dazu berufenen Faktoren bloßgestellt werden;[1] nachher aber, als die Depravation große Dimensionen angenommen hat, mußten die Weisen selbst von Enthüllungen absehen.[2] Und als manche eifrige Lehrer die für rein gehaltenen Familien nach ihrem Ursprunge zu untersuchen begannen, mußten sie bald vor der Gefahr, die ihnen von seiten der einflußreichen Familien drohte, weichen und ihr Säuberungswerk einstellen.[3] Durch Verschwägerung mit diesen wurden auch die angesehensten Gelehrtenfamilien makelhaft, worüber R. Jochanan wehmütig klagt: „Beim Tempel, wir könnten ihre Makelhaftigkeit beweisen, aber was sollen wir tun, da die bedeutendsten Männer dieser Generation mit ihnen vermischt sind."[4] R. Jochanan selbst mußte den tatsächlichen Verhältnissen Rechnung tragen und die Weisung geben, daß man solche Familien nicht durch Untersuchungen behellige.[5] Andere trösteten sich damit, daß in der messianischen Zeit die makelhaften Elemente für rein erklärt werden würden.[6] Als Widerspiegelung dieser Verhältnisse mag der Ausspruch von R. Josua ben Levi gelten: „Geld reinigt Bastarde".[7] Bei diesem traurigen Zustande der Familienreinheit in Palästina mußten sich die Palästinenser gefallen lassen, daß ein Grundsatz geprägt wurde, der sie im Vergleiche mit Babylonien zum Gemengteig degradierte.[8]

Als Folge der Trübung der Familienreinheit in den vornehmsten Kreisen darf man das fast gänzliche Verschwinden der Genealogien im dritten Jahrhundert ansehen. Africanus' Bericht über die Verbrennung der Genealogien durch Herodes[9] schließt damit, daß die besonders um ihre Abstammung Besorgten aus den privat angefertigten und aufbewahrten Verzeichnissen oder aus dem im Gedächtnisse Aufbewahrten oder aus den von früher

---

[1] Edujoth, letzte Mischnah; Tos. das. 3, 4; bab. Kid. 71^a und jer. Jeb. 8, 4, 9^d oben: משפחת בית צריפה היתה בעבר הירדן ורחקוה בני ציון בזרוע. Vgl. Tos. Kid. 5, 2 und bab. Ket. 14^b: מכירין ישראל נתינין וממזרים שביניהם.

[2] Bab. Kid. 71^a: עוד אחרת היתה ולא רצו חכמים לגלותה.

[3] Kid. das.: ישבו ובדקו עד שהגיעו לסכנה ופרשו.

[4] Das.: היכלא בידינו הוא אבל מה נעשה שהרי גדולי הדור נטמעו בה. Ähnlich in jer. Jeb. 8, 4, 9^d oben und Kid. 4, 1, 65^d.

[5] Jer. das.: אמר ר' יוחנן כל משפחה שנשתקע בה פסול אין מדקדקין אחריה. Siehe bab. Kid. a. a O., wo derselbe Ausspruch im Namen R. Jizchaks tradiert ist.

[6] Tos. Kid. 5, 4, S. 342; bab. Kid. 71^a und 76^b und jer. Jeb. a. a. O.

[7] Bab. das. 71^a: כסף מטהר ממזרים.

[8] Das.: כל ארצות עיסה לארץ ישראל וארץ ישראל עיסה לבבל.

[9] Siehe oben, S. X.

angeschafften Abschriften der amtlichen Urkunden ihre Abstammung nachzuweisen suchten und die neu angelegten Register an das Buch der Chronik knüpften.[1] Wenn auch der Hauptpunkt dieser Mitteilung, und zwar die Verbrennung der Urkunden durch Herodes oben in Frage gestellt und für diese Tatsache eine spätere Zeit angenommen wurde, so muß doch zugegeben werden, daß der Schluß dieses Berichtes die tatsächlichen Verhältnisse wahrheitsgetreu schildert, da er in den anderen Quellen seine Bestätigung findet. Josephus sagt, daß er seinen Stammbaum den amtlichen Urkunden entnommen habe,[2] somit mußte er sich eine Abschrift angefertigt haben. An einer anderen Stelle[3] berichtet er, daß die Priester nach der Vernichtung der genealogischen Verzeichnisse während des letzten Krieges aus den alten Genealogien sich neue zusammengestellt haben. Auch im Talmud ist an mehreren Stellen von Genealogienrollen[4] oder von einem Genealogienbuch[5] die Rede, welche die Tannaiten und die ersten Amoräer vorgefunden und gekannt und sogar zu halachischen Zwecken benützt haben. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß manche Familien auch nach der Zerstörung des Tempels und Vernichtung des Archivs Genealogien aufbewahrten und fortführten.[6]

Dagegen aber wird im Namen Rabs (lebte im dritten Jahrhundert) überliefert: „Seit dem Tage, da das Genealogienbuch dem Gebrauche entzogen wurde, ist die Kraft der Weisen gelähmt und das Licht ihrer Augen verdunkelt."[7] Die Erklärung dieser Stelle bereitet auch den Talmudisten Schwierigkeiten. Raschi übersetzt das Wort נגנז „vergessen worden", was aber nicht dem talmudischen Gebrauche dieses Wortes entspricht.[8] Denn gewöhnlich ist es mit dem gebräuchlichen Ausdruck „Apokryph" identisch und bedeutet „dem Gebrauche auf Befehl einer berufenen Behörde entziehen".[9] Dann fällt auf, daß dieser Tag nicht näher

---

[1] Vgl. Sachs a. a. O., S. 156 f.

[2] Vita 1.

[3] c. Apionem 1, 7, vgl. oben S. VIII.

[4] M. Jeb. 4, 13; bab. das. 49^{b}; jer. Ta'anith 4, 2, 68^{a}.

[5] Bab. Pesachim 62^{b} und Jalkut Chron. 1077.

[6] Vgl. כפרי דאגדתא אכתר ed. Buber, S. 62 u. Jalkut das. 1053, wo Mordechais Stammbaum bis auf Jakob überliefert ist. Diese Stelle verdanke ich Herrn Dr. Aptowitzer.

[7] Bab. Pesachim 62^{b}: אמר רמי בר רב יודא אמר רב מיום שנגנז ספר יוחסין תשש כוחן של חכמים וכהה מאור עיניהם:

[8] Siehe Sachs a. a. O.

[9] Vgl. bab. Sabbat 13^{b}, 30^{b}: בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת; 115^{a}: צוה עליו וגנזו; Pesachim 56^{a} גנז ספר רפואות; jer. Sanh. 18^{d} unten und noch mehrere Stellen.

bezeichnet ist. Auch die Verbindung der Abnahme der Kraft und des Lichtes der Weisen mit dem Verschwinden des Genealogienbuches erscheint rätselhaft. Sachs[1] vermutet, daß diese Stelle auf die Verbrennung der genealogischen Urkunden durch Herodes anspiele, wodurch der Zusammenhang zwischen der Zeit der Mischna und der glorreichen Epoche der Makkabäer wie auch der Restauration des religiösen Lebens unter Esra und Nehemia zerrissen wurde und eine Lücke in der jüdischen Geschichte entstanden war. Ihm stimmt Rosenthal[2] bei und er weist noch darauf hin, daß Herodes auch die Weisen und die Mitglieder des Synedrions verfolgt hat. Die Tradition Rabs will also die beiden Tatsachen durch zeitliche Verknüpfung zum Ausdruck bringen. Das Wort מיום wäre daher in ביום zu emendieren. Daß diese Erklärung gezwungen ist, hat Sachs selbst erkannt, indem er sie bloß als Vermutung hinstellt. Denn gegen sie spricht schon die Tatsache, daß die Tannaiten dieses Genealogienbuch gekannt haben und daß R. Simlai daraus noch bei R. Jochanan lernen will. Auch der Umstand, daß die Überlieferung an den Namen Rabs geknüpft ist, weist darauf hin, daß sie auf Ereignisse aus der nahen Vergangenheit sich bezieht.

Diese dunkle Stelle wird aber klar, wenn man sie im Zusammenhang mit dem Sittenverfall in Palästina zu dieser Zeit erklärt. Es muß aber vorausgeschickt werden, daß die Genealogien jener Zeit nicht bloß auf die Angabe von Stammbäumen der vornehmen Familien und der bedeutenden Männer sich beschränkten, wie aus dem Wortlaut zu schließen wäre, sondern auch die charakteristischen Züge der in denselben eingetragenen Persönlichkeiten enthielten. Diese Tatsache geht unzweideutig aus einer bis nun nicht genügend beachteten Baraita hervor, welche lautet:[3] „Simon ben Azzai sagte: Ich habe eine Genealogienrolle in Jerusalem aufgefunden und in der stand geschrieben ‚N. N. ist Bastard aus Ehebruch [erzeugt]‘; noch stand darin geschrieben ‚Die Lehre des R. Elieser ben Jakob ist winzig (ein kleines Maß), aber klar‘;[4]

[1] a. a. O.

[2] a. a. O., S. 122. Auch Krauss, Talm. Archäologie II, S. 434, N. 91.

[3] Bab. Jeb. 49b: תני שמעון בן עזאי אומר מצאתי מגלת יוחסין בירושלים וכתוב בה איש פלוני ממזר מאשת איש וכתוב בה משנת ר' אליעזר בן עזריה קב ונקי וכתוב בה מנשה הרג את ישעיה:

[4] Rosenthals Annahme (a. a. O., S. 121, Anm. 1), daß diese Worte sich auf die Übereinstimmung R. Eliesers mit der geltenden Halacha über Proselyten beziehen und daß der Wortlaut in der Familienrolle nicht so gewesen sein dürfte, entbehrt jeder Begründung, da hier deutlich steht וכתוב בה. Sein Hinweis auf Raschi zur Mischna s. v. לקיים beruht auf einer unrichtigen Auffassung der Worte

noch stand darin geschrieben ‚[König] Menasse hat den [Propheten] Jesaia getötet‘.“ Diese drei aus jener Rolle herausgerissenen Einzelheiten streuen helles Licht über die Beschaffenheit solcher Genealogien aus. Unzweifelhaft war auch das Genealogienbuch, von dem Rab spricht, ein Sammelwerk dieser Art. Anknüpfend an die Geschlechtsregister der Chronik[1] enthielt es die Stammbäume der angesehenen Männer der späteren Zeiten, gab aber auch Bemerkungen persönlicher und sachlicher Art an, z. B. ihre Verdienste um die Vertiefung und Verbreitung der Lehre, halachische Entscheidungen und hagadische Erörterungen, die Raschi[2] treffend טעמי תורה bezeichnet. Das Material ist mit der Zeit so angewachsen, daß ein Amoräer in seiner Übertreibung das Gewicht der an die Verse I. Chron. 8, 37—9, 43, die die Geschlechtsregister der Einwohner Jerusalems enthalten, geknüpften Erläuterungen auf 400 Kamellasten schätzt.[3] Es ist daher begreiflich, daß die Lehrer das Verschwinden eines solchen enzyklopädisch angelegten Handbuches als großen Verlust empfunden haben und in ihrer Bildersprache als dessen Folge die Abnahme der Kraft und die Verdunklung des Augenlichtes der Weisen schildern. Das Verschwinden des Genealogienbuches dürften aber die Weisen selbst herbeigeführt haben. Denn die Genealogien enthielten auch Angaben über die makelhafte Abstammung mancher angesehener Personen und Familien, wie aus der oben zitierten Stelle hervorgeht.[4] Es ist daher wahrscheinlich, daß die Weisen in ihrem eigenen Interesse oder aus Furcht vor den einflußreichen und rein geltenden Familien das Genealogienbuch aus dem Lehrhause verdrängen mußten, was der Talmud mit גנזו bezeichnet. Für diese Auffassung spricht auch der Umstand, daß es gerade R. Jochanan war, der R. Simlai keine Mitteilungen aus dem Genealogienbuche machen wollte, von dem auch andere Stellen berichten, daß er Beweise

---

Raschis Denn Raschi behauptet nur, daß die Worte לקיים דברי ר' יהושע in der Rolle nicht gestanden haben, aber nicht, daß der Wortlaut der Rolle ein anderer gewesen wäre.

[1] Siehe Sachs a. a. O. und Krauss a. a. O.

[2] Pesachim 62ᵇ, s. v.: תשש כוחן. Für diese Auffassung spricht auch der Umstand, daß jer. Pesachim 5, 3, 32ᵃ unten in der Parallelstelle zu bab. Pesachim 62ᵇ die Worte ניתני לי מר ספר יוחסין bei Verwechslung der Person R. Jochanans mit R. Jonathan mit אלפן אגדה identifiziert. Dann lassen beide Talmude den R. Simlai eine halachische Frage aufwerfen in dem Moment, als seine Bitte, daß R. Jochanan ihm das Genealogienbuch mittelle, zurückgewiesen wurde.

[3] Pesachim das. — Dr. Aptowitzer liest גמלי, wie Toss. Ḥullin 95ᵇ.

[4] Vgl. Judelewitz: חיי היהודים בזמן התלמוד ספר נהרדעא; Wilna 1896, S. 56, Anm. 2.

für die Makelhaftigkeit mancher Familien aus Rücksicht auf die mit ihnen verschwägerten Gelehrten nicht veröffentlichen wollte und auch die Weisung gegeben hat, keine Untersuchungen über makelhafte, aber allgemein als rein geltende Familien anzustellen.[1]

IV. Familienreinheit bei den Juden in Babylonien.

Wie bekannt, wurde Babylonien nach der Zerstörung des ersten Tempels nicht bloß zur Heimat des jüdischen Volkes, sondern auch zum Hort seiner Lehre und Tradition. Hier hat sich die Renaissance des Judentums vollzogen, von hier stammen auch die großen Männer, die zur Vertiefung der Lehre und Erhaltung der Religion während des zweiten Tempels viel beigetragen haben.[2]

Auch in bezug auf Familienreinheit wird Babylonien über Palästina gestellt. Und mit Recht. Denn all die historischen Umwälzungen, die den Sittenverfall in Palästina herbeigeführt und die Familienreinheit getrübt haben, vermochten keinen ungünstigen Einfluß auf die Familienverhältnisse der Juden in Babylonien auszuüben. Wie sie während des Exils bis Esra ganz von der Landesbevölkerung sich abgesondert hielten, so daß für sie die Mischehenfrage überhaupt nicht existierte,[3] so dürften sie auch nachher über die Familienreinheit gewacht haben, wenn auch nirgends erwähnt ist, daß sie genealogische Verzeichnisse auch nach Esra führten.[4]

---

[1] Siehe oben, S. XXIV.

[2] Bab. Sukkoth 20[a]: כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה חזרה ונשתכחה עלו ר׳ חייא ובניו ויסדוה. Vgl. Halevy דורות הראשונים II[a], S. 162 ff., der mit Recht gegen die ältere Geschichtsforschung annimmt, daß die Juden in Babylonien zu allen Zeiten die Lehre pflegten und daß sie sogar auf die kulturellen Verhältnisse Palästinas Einfluß übten.

[3] Siehe Löw a. a. O., S. 146. Sein Argument, daß Esra und Nehemia wegen der Mischehen nicht so sehr in Zorn hätten geraten können, wenn dieselben in ihrer Heimat einheimisch gewesen wären, muß ja jedem einleuchten. Vgl. S. Funk, Die Juden in Babylonien I, Einl., S. 5.

[4] Vgl. Rosenthal a. a. O., S. 214, Anm. 1, der richtig behauptet, daß die im bab. Talmud ausnahmsweise angegebene Abstammung mancher babylonischer Lehrer bloß auf Tradition beruhe. Die entgegengesetzte Annahme Funks (a. a. O., S. 136, Anm. 1) und Krauss' (a. a. O.), die aus Jos. c. Apion. 1, 7 schließen wollen, daß die Juden in Babylonien Geschlechtsregister geführt haben, ist nicht bewiesen. Denn Josephus sagt dort nur, daß die Priester in der Zerstreuung sich in Jerusalem eintragen ließen. Aus dem Umstande, daß er die Angabe der Zeugen und nicht die Bestätigung des heimischen Archivs fordert, darf man schließen, daß in der Heimat keine Register geführt wurden. Judelewitz' Behauptung (a. a. O.), daß sogar die Antwort R. Jochanans an R. Simlai (bab. Pesachim 62[b]) die Führung von Stammbäumen in Nehardea voraussetzt,

Die Aufbewahrung und Fortführung von Stammbäumen war auch in der Zerstreuung beim Mangel eines Archivs für die Dauer unmöglich und nach der Restauration des Tempels und Staatswesens ganz überflüssig. Priester und Leviten wanderten sicherlich nach Palästina aus, und die wenigen Zurückgebliebenen konnten ja im Tempelarchiv zu Jerusalem eingetragen werden.[1] Ehrenämter, die das Privileg der mit einem urkundlichen Nachweis über reine Abstammung versehenen Familien bildeten, gab es hier nicht. Der Verdacht einer Vermischung mit den Völkerschaften, mit denen das mosaische Gesetz die Epigamie verbietet, war schon mit Rücksicht auf die Entfernung ausgeschlossen. Die einzigen unreinen Elemente, die in Betracht kommen könnten, wären die Sklaven und die Mamserim nach der talmudischen Auffassung, diesen aber konnten die Lehrer auch durch andere Mittel steuern.

So berichtet der Talmud: „R. Jehuda ließ in Pum-Beditha ausrufen: Ada und Jonathan sind Sklaven; Jehuda, Sohn Papas ist Bastard; Bali, Sohn Tobias, habe aus Übermut keinen Freiheitsbrief genommen."[2] Die Gegenden und Ortschaften, die von diesen Elementen nicht frei waren, wurden unter genauer Grenzenangabe für unrein erklärt.[3] Die Skrupulosität der Babylonier ging so weit, daß der babylonische Amoräer Zeira sich weigerte, die Tochter seines palästinensischen Lehrers Jochanan zu heiraten, was R. Jochanan mit ironischen Worten rügt: „Unsere Lehre ist euch würdig, unsere Töchter aber sind euch unwürdig?"[4]

Bei dieser Sorgfalt für die Familienreinheit konnten die Babylonier mit berechtigtem Stolz von sich behaupten: „Babel ist als rein anzusehen."[5] Daß dieser Satz den tatsächlichen stabilen Verhältnissen entsprungen ist, beweist der Umstand, daß die in Palästina entstandene Mischna alle unreinen Elemente aus Babylonien nach Palästina einwandern läßt,[6] was von beiden Talmuden auf die Zeit der Exulantenrückkehr bezogen wird.[7] Das

ist unrichtig. Denn der Grund für die Baraita אין שונין לא ללודים ולא לנהרדעא ist nicht ihre Abstammung, wie die zweite Erklärung Raschis angibt, sondern wie der jer. das. 5, 3, 32^{a} erklärt, daß sie stolz und unwissend שהן גסי רוח ומעוטי תורה sind.

[1] Vgl. vorige Anmerkung.

[2] Bab. Kid 70^{b}; vgl. 70^{a}: מכריז עליה דעבדא הוא.

[3] Das. 71^{a}: ...מכריז רבא במחוזא; Jer. das. 4, 1, 65^{d} oben: ... בבל ליוהסין עד נהר יזק.

[4] Das.: א"ל אורייתן כשרה בנתין לא כשרן.

[5] Das. 71^{a}: בבל בחזקת כשרה עומדת.

[6] Das. 4, 1.

[7] Vgl. das. 69^{b} und 71^{b}: לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסולת נקייה.

Bestreben der Palästinenser zur Zeit R. Judas I, ihrer Heimat den Vorrang vor Babylonien einzuräumen, blieb auch angesichts der alten Tradition und der Zeugnisse der bedeutenden Lehrer dieser Zeit erfolglos, und so konnten die babylonischen Juden den endgültigen Sieg über ihre palästinensischen Brüder davontragen und auf ein ganzes Jahrtausend die erste Stelle im jüdischen Volke einnehmen.

Zur Geschichte des jüdischen Eherechts.

Von Direktor Dr. Ludwig Blau, Budapest.

I. Die Feststellung des Todes des Mannes.

Eheschließung und Ehescheidung war bei den Juden wie bei den meisten alten Völkern reine Privatsache, eine Familienangelegenheit, um die sich keine wie immer geartete Behörde kümmerte. Das altjüdische Eherecht, soweit es zurückverfolgt werden kann, forderte für den eingetretenen Tod des Mannes gar keine Beweise und eine formelle Todeserklärung, zu welcher eine Behörde nötig gewesen wäre, gab es überhaupt nicht. Wenn die Frau den Tod des Mannes für erwiesen hielt, hinderte sie kein Mensch daran, eine neue Ehe einzugehen. Für das Gegenteil ist wenigstens aus vortalmudischer Zeit keine Angabe vorhanden. Die Schammaiten und Hilleliten schenkten der Aussage der Frau selbst Glauben, wobei auf frühere Weisen Berufung geschieht und keine Kontroverse gemeldet wird.[1] In Anbetracht der fortschreitenden Entwicklung wird aus dieser Tatsache zu schließen sein, daß es in früheren Zeiten zu einer Aussage vor den Weisen überhaupt nicht gekommen war, die Wiederverheiratung erfolgte ohne jede Befragung irgendwelcher Behörde. Dasselbe wird auch für den Fall der Wiederverheiratung auf Grund voraufgegangener Scheidung anzunehmen sein. Die Frau brauchte in ältester Zeit hiefür keine Beweise beizubringen, selbst wenn sie als verheiratet bekannt war, solange kein Mann da war, der die Scheidung in Abrede stellte. Der auch später geltende Rechtssatz: „Die Frau sei beglaubt, wenn sie dem Manne ins Gesicht sagt: Du hast mir die Scheidung gegeben,"[2] ist ein

[1] Mischna Jebamoth 15, 1, 7, 8, 13—15.
[2] Gittin 64b.

Widerhall der alten Sitte, der nur rationalistisch damit begründet wird, daß die Frau dem Manne gegenüber die Frechheit zu einer solchen Behauptung, wenn sie falsch wäre, nicht aufbringen könnte.

Der Kanon „In Sachen von Unzucht und Inzest können weniger als zwei Zeugen nicht entscheiden"[1] ist erst von Amoräern, vielleicht von R. Jochanan, formuliert worden, während die alte Zeit in eherechtlichen Fragen nicht schroff den Zeugenbeweis forderte. Eine Regelung bedurfte in erster Reihe das Verfahren gegen die des Ehebruchs verdächtige Frau (IV. Moses 5, 11—31), worüber es einen eigenen Traktat (Sota) gibt. Da finden wir nun daß R. Eliezer, ein Hochkonservativer, der nie etwas tradierte, was er nicht gehört hatte, den geringsten Indizienbeweis für genügend erachtet. Zwei Zeugen wurden nur gefordert, um die Frau nicht leichtfertig in Verdacht zu bringen.[2] Aus diesem strafrechtlichen Teil des Eherechts drang der Grundsatz von dem Zweizeugenbeweis in den zivilrechtlichen Teil desselben ein, dessen genauer Zeitpunkt jedoch aus Mangel an Daten nicht festgestellt werden kann. Wenn der Mann ausgewandert war und bloß ein Zeuge den Tod des Mannes meldete, wird die Rechtspraxis geschwankt haben. Der erste Gesetzeslehrer, von dem wir Kenntnis haben, daß er in dieser Rechtsfrage Stellung genommen hatte, ist der Patriarch Gamliel I. (um 50). Er stellte den Rechtssatz auf: „Man darf einer Ehefrau schon auf die Aussage eines einzelnen Zeugen hin die Wiederverheiratung gestatten", den sein Enkel Gamliel II. (um 90), nachdem er daran erinnert worden war, bei Frauen von Märtyrern praktisch zur Ausführung brachte. Die zwei ältesten Schüler Jochanan ben Zakkais, der Schammaite Eliezer und der Hillelite Josua, erklärten jedoch noch die Annahme eines einzelnen Zeugen für unzulässig, Akiba beschränkte die Unzulässigkeit auf Frauen und Verwandte, in der Folgezeit entschied man sich indessen allgemein, bei Fragen der Wiederverheiratung von Frauen von allen Anforderungen, welche sonst an die Rechtsgültigkeit von Zeugen gestellt werden, überhaupt abzusehen.[3]

---

[1] אין דבר שבערוה פחות משנים (Gittin 2b, 3a, 64a; Kidduschin 66a; Jebamoth 88a).

[2] M. Sota 6, 4.

[3] Jebamoth 16, 7: משיאין את האשה על פי עד אחד . . . נזכר ר' גמליאל שנהרגו הרוגים בתל ארזא וכו'. Unter הרוגים sind von den Römern hingerichtete Juden gemeint, Aufständische, „politische Verbrecher". Aus dem Bar Kochba-Kriege ist eine Nachricht erhalten, nach welcher „60 Menschen gingen hinunter in die Umwallung von Bether und kein einziger von ihnen kehrte zurück. Diese Frage gelangte vor die Weisen und sie erlaubten ihren Frauen zu heiraten" (Tosefta

Historisch betrachtet, stellt sich die Sache wie folgt dar. In vorrabbinischer Zeit hat sich keine amtliche Stelle um die Frage, ob eine Ehefrau sich wiederverheiraten dürfe, gekümmert, es war eine Privatsache, welche dem Ermessen der Frau, beziehungsweise der Familie überlassen wurde. Es folgte nun eine zweite Stufe, auf welcher die Praxis eine schwankende war, ob nämlich zur Feststellung des Todes des Ehemannes zwei Zeugen nötig seien oder auch ein einzelner Zeuge genüge. Wie in anderen Stücken des Eherechts griff auch hier Gamliel I. regelnd ein, indem er sich für letzteres entschied. Sein Rechtssatz scheint in Vergessenheit geraten oder überhaupt nicht allgemein bekannt geworden zu sein. Jedenfalls hat es noch rund 100 Jahre gedauert, bis er allgemein durchgedrungen war. Die Schüler Akibas gingen noch einen Schritt weiter und erklärten jede Nachricht vom Tode des Ehemannes für annehmbar.[1]

Die Entwicklung des Eherechts in diesem Betracht hängt enge mit den politischen Zuständen Palästinas im fraglichen Zeitraume zusammen. Nach dem starken Regiment, das Herodes geführt hatte, traten zuerst unter der Regierung seiner Söhne, bald darauf unter der Herrschaft der römischen Landpfleger politische Unruhen ein, welche letzten Endes zu dem verzweifelten Aufstand des Jahres 70 führten. Der Aufstand war eigentlich seit dem Tode des Herodes konstant gewesen, der auch nach der Niederwerfung des Jahres 70 weiterglimmte und im Jahre 132 wieder in hellen Flammen aufloderte. Die Auswanderung, welche schon unter der nicht nur politisch, sondern auch wirtschaftlich äußerst drückenden Regierung des Herodes übermäßig eingesetzt haben dürfte, steigerte sich im Laufe der Zeit ständig: „die Männer wanderten in die Küstenländer, Frau und Kinder in der Heimat zurücklassend".[2] Rückwanderer und Händler, Juden und Nichtjuden, Frauen und Sklaven brachten Nachrichten von den Ausgewanderten, meldeten gelegentlich den Tod des einen und des

---

Jebamoth 14, 8—259, 22). Man sieht, daß der Krieg die Weisen veranlaßte, von jeder Zeugenaussage abzusehen und den sonst nicht zulässigen Indizienbeweis für vollgültig anzunehmen.

[1] Jebamoth 8, 1: ובאו ואמרו לה מת בעליך. „Man kam und sagte ihr", bedeutet nicht „ein Zeuge" (Talmud 87[b] zur Stelle), sondern Nachrichten, die zur Frau gelangen, welche von Frauen, Sklaven, Durchreisenden usw. stammen können, die ein Zeugnis abzulegen gar keine Absicht haben, folglich als Zeugen überhaupt nicht behandelt werden können. Siehe jedoch den Schluß dieses Kapitels.

[2] Jer. Jebamoth 11[a], 39: גזרו על דבר שהוא מצוי ולא גזרו על דבר שאינו מצוי, דרכו של איש לצאת למדינת הים ואין דרכה של אשה לצאת למדינת הים;

anderen. Was die Jahrhunderte hindurch ein Ausnahmefall gewesen, wurde nunmehr zu einer alltäglichen Erscheinung, die eherechtlich eine Regelung forderte. Es lag in der Natur der Sache, daß man nicht immer, höchstwahrscheinlich sogar sehr selten, zwei Zeugen zur Hand hatte und so „erlaubte Gamliel I. die Wiederverheiratung auch auf die Aussage eines einzelnen Zeugen hin". Doch bald genügte auch diese „Erleichterung" nicht, denn der Zeuge wird wohl sehr häufig ein Verwandter gewesen sein der sich naturgemäß um eine solche Angelegenheit kümmerte und nicht ein Fremder, den die Sache nichts anging. In der Mehrzahl der Fälle wird die betreffende Nachricht überhaupt nur durch Nichtjuden, Sklaven, Frauen, und anderen nach rabbinischem Recht nicht vollgültigen Zeugen in das Heimatsdorf gelangt sein. Je länger desto mehr mehrten sich die Mißstände, bis die Rabbinen, die entgegen der herrschenden Anschauung den Notständen allezeit Rechnung trugen und in ihren gesetzlichen Bestimmungen stets die alltäglichen Erscheinungen des wirklichen Lebens vor Augen hielten, sich entschlossen, in Sachen der Wiederverheiratung auf ein Zeugnis bezüglich des Todes des Ehegatten überhaupt zu verzichten und sich mit einem „man kam und sagte der Frau, ihr Mann sei gestorben", zu begnügen.

Diese letzte Stufe der Entwicklung ist in der Mischna Jebamoth 8, 1 ff. als fortab geltendes Recht an erster Stelle kodifiziert, während die voraufgegangenen Rechtsstadien, wie ähnlich im Traktat Gittin, an das Ende des Traktates gesetzt, gleichsam in einem historischen Anhange nachgeholt wurden. Es war eine einschneidende Neuerung, für die es, nachdem auf allen anderen Gebieten des rabbinischen Rechts der Zeugenbeweis zur Alleinherrschaft gelangt war, keine andere Begründung als die harte Notwendigkeit gab. Um aber Mißbräuchen zu steuern, legte man der wiederverheirateten Frau, falls der totgesagte Gatte zurückkehrte, dreizehn Strafen auf. Wir wollen nun diese Mischna näher betrachten. Sie lautet in der Ausgabe von Lowe wie folgt:

1. האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך ונישאת ואחר כך בא בעלה תצא מזה ומזה וכו׳:

2. ר׳ יוסי אומר וכו׳ ר׳ שמעון אומר ביאתה או חליצתה מאחיו של ראשון פוטרת צרתה וכו׳ אם נישאת שלא ברשות מותרת לחזור לו:

3. נישאת על פי בית דין תצא ופטורה מן הקרבן ושלא על פי בית ד״ז תצא וחייבת בקרבן וכו׳ הורוה בית דין להנשא והלכה וקלקלה חייבת בקרבן שלא התירוה אלא להנשא:

Zuvörderst bemerke ich, daß die an die letzte Stelle gerückte Mischna offenbar die älteste ist, da sie von Opfern redet,

somit sicherlich noch zur Zeit des Tempelbestandes abgefaßt wurde. Ob sie ursprünglich auch die Bestimmung, „sie verlasse den Mann" (תצא) enthielt, mag dahingestellt bleiben. Was hier durch הורה ב״ד להנשא והלכה ונישאת ausgedrückt wird, erscheint in der 1. Mischna zu ונישאת abgekürzt, während in Tosefta 11, 4 noch der ursprüngliche Ausdruck erhalten ist, und zwar im Namen Eliezers, der die Traditionen treu bewahrte. Aus diesem vollen Ausdruck entsteht der gedrängtere נישאת על פי בית דין. So anfangs 3 und bab. Jebamoth 91[a]: חוץ מאשת איש שניסת על פי בית דין, wofür jer. Jebamoth (10[c], 15 von unten) bloß חוץ מן אשת איש בלבד hat. Der Terminus הורה zeigt auf eine Opferhalacha hin (vgl. den Namen des Traktates הוריות). Die Erlaubnis, wieder zu heiraten, wird auch durch ונישאת ברשות ב״ד ausgedrückt. Das Wort ונישאת in Mischna 1 kann demnach eine Abkürzung von הורה ב״ד להנשא ונישאת oder von נישאת ע״פ ב״ד oder von נישאת ברשות (ב״ד) sein. Ist letzteres der Fall, dann bilden die Worte נישאת שלא ברשות in Mischna 2 den Schluß der Haupthalacha, die durch die Einfügung der auf einige Punkte der Strafbestimmungen sich beziehenden abweichenden Ansichten von Jose und Simon unterbrochen sind. In der vorliegenden Formulierung der Mischna ist es zweifelhaft, ob der Satz אם נישאת שלא ברשות מותרת לחזור לו den Gegensatz zu ונישאת תצא מזה ומזה der 1. Mischna oder die Schlußworte Simons bildet.

Sachlich macht dies keinen Unterschied, denn auch aus der 1. Mischna, welche Strafen nur für den Fall vorsieht, wenn die Frau bei mangelndem vollgültigen Zeugenbeweis auf Grund einer eigenen gerichtlichen Entscheidung geheiratet hatte, folgt ja mit Sicherheit, daß in dem anderen Falle, wo die Wiederverheiratung auf Grund eines einwandfreien Zeugenbeweises, der Aussage von tadellosen zwei Zeugen, wobei eine gerichtliche Entscheidung nicht einzuholen ist, stattgefunden hatte, die Frau straflos ausgeht. Den Gegensatz von תצא מזה ומזה bildet מותרת לחזור לו auch dann, wenn diese Worte Simon angehören. Der Redaktor der Mischna hat die 1. Halacha, wie gewöhnlich, dem Mischnawerk Meirs entnommen, in welche er dann die bezüglich einzelner Punkte der Strafe abweichenden Meinungen Joses und Meirs mit ihren eigenen Worten einfügte. Nachdem nun Simon seine Halacha mit den Worten נישאת שלא ברשות מותרת לחזור לו geschlossen hatte, welche mit der allgemeinen Ansicht übereinstimmte, erachtete der Redaktor es für überflüssig, über diesen Punkt auch die Worte Meirs noch aufzunehmen. So hat die Mischna Schescheth aufgefaßt, der Jebamoth 91[a] behauptet, es bestehe über diesen Punkt gar keine

Kontroverse, während Rab, der zu dem fraglichen Satz bemerkt: so ist zu entscheiden (הכי הלכתא), scheinbar anderer Meinung war. Aber nur scheinbar, denn Rabs Bemerkung muß ja nicht eben eine Interpretation der Mischna sein, sie kann ebenso lediglich die Feststellung der Norm für die Praxis enthalten. Jedenfalls haben so Rab wie Schescheth den in Rede stehenden Mischnasatz als Simon angehörig betrachtet, was seine Richtigkeit haben wird, denn stilistisch ist der erste Satz unserer Mischna nach dem Zusammenhange passender durch (ונישאת) והלכה als durch ברשות (ונישאת) zu ergänzen. Ein nicht uninteressantes Beispiel für die Art der Mischnaredaktion, für das Ineinanderfügen von Lehrsätzen verschiedener Autoren.

Wie wir dargelegt haben, handelt es sich in unserer Mischna nicht bloß um die Aussage eines Einzelzeugen (עד אחד), sondern um jede beliebige Nachricht (באו ואמרו לה), welche von einem Gerichtshof für geeignet erklärt wurde, worunter selbstverständlich auch die Aussage eines Einzelzeugen subsumiert werden kann. Den Grund für die Zulässigkeit von Indizienbeweisen bildeten die Zeitumstände. Die Sache war so selbstverständlich, daß die ältesten Amoräer (Rab, Samuel, Jochanan), deren Bemerkungen im Talmud an erster Stelle zu erscheinen pflegen, hier ganz schweigen. Erst in einem späteren Zeitpunkt (etwa um 300) wird im Anschluß an unsere Mischna die Gültigkeit des Einzelzeugen diskutiert, die mit Recht verneint wird, da doch in unserem Falle auch zeugnisunfähige Personen rechtsgültige Aussagen machen können. Die Diskussion schließt Zera mit der folgenden Begründung: „Wegen der schweren Strafen, welche die Frau am Ende betreffen, hat man ihr die Wiederverheiratung erleichtert", in der Voraussetzung, jede Frau werde sich genau erkundigen (88[a]).

Der technische Ausdruck hiefür ist אשה דיקא ומנסבה (Jebamoth 25[a]; 93[b]; 115[a]; 116[b]). Es wird nun an Schescheth die Frage gestellt, ob auch bei der Leviratsehe ein Einzelzeuge beglaubt sei. Ist nämlich der Grund für die Annahme eines Einzelzeugen der, daß die Frau der Sache genau nachgeht oder daß man in einer Sache, die an den Tag kommt, nicht lügt?

בעו מיניה מרב ששת: עד אחד־ביבמה מהו? טעמא דע"א משום מלתא דעבידא לגלויי לא משקר וכו' או דלמא וכו' משום דאיהי דייקא ומנסבא (Jebamoth 93[b]).

Hiezu bemerken die Tosafisten (sub ע"א): Es sei ja schon oben erwiesen, der Grund sei אשה דייקא ומנסבא? Die Frage ist ja gewiß berechtigt, die Antwort dagegen unbefriedigend. Man kann sie

nur in der Chronologie finden. Schescheth gehört nämlich einer früheren Generation an als Zera. Zur Zeit des ersteren wurde die Frage nach dem Grunde der Glaubwürdigkeit des Einzelzeugen noch diskutiert und die Diskussion in den Talmud aufgenommen; als man dann später sich für den zweiten Grund erklärte, änderte man an der einmal in den Text aufgenommenen Diskussion nicht mehr. Was aber die Frage von ע׳ד אחר ביבמה anbelangt, wird anzunehmen sein, daß dieser Fall von den Tannaiten darum nicht in Erwägung gezogen wurde, weil er selten eintrat, somit keinen Notstand bildete und keine Regelung erheischte. Die Palästinenser (jer. Jebamoth 11[a], 31) lassen die Frage unentschieden, neigen jedoch der Ansicht zu, die Leviratsehe könne nur auf die Aussage von zwei Zeugen hin gestattet werden. Während man der Frau glaubte, daß ihr Mann gestorben ist, glaubte man ihr nicht, daß ihr Levir gestorben sei (Mischna Jebamoth 15 Ende: שאין האשה נאמנת לומר מת יבמי שתנשא).

Das Motiv von der genauen Erkundigung, eingehender Nachforschung der Frau erscheint auch im palästinischen Talmud, wenn auch in etwas abweichender Schattierung. Es dient hier als Begründung der verhängten Strafen im Falle der Rückkehr des Ehegatten (jer. Jebamoth 8 Anfang: קנסו בה כדי שתהא בודקת יפה). Die älteren Gesetzeslehrer: Gamliel I., Josua, Eliezer, Akiba sprechen von diesen Strafen nicht, es ist auch nicht wahrscheinlich, daß sie von ihnen herrühren, denn sie haben die Erleichterungen bei der Annahme der Zeugenschaft in Anbetracht der Notstände, welche die Zeitverhältnisse mit sich brachten, eingeführt. Wie aus den Kontroversen der letzten Mischna von Jebamoth hervorgeht, haben sich diese Erleichterungen schrittweise durchgesetzt und es ist auch nicht einzusehen, warum eine Ehefrau, die sich auf Grund eines Gerichtsbescheides neu vermählt hat, strafbar wäre. Tatsächlich opponiert noch Jose, wie es scheint, in allen Strafakten (vgl. jer. Jebamoth 10[d], 42 und 11[a] unten). Erst als einerseits die Zeitverhältnisse ruhiger geworden waren und anderseits sich Mißstände gezeigt hatten, sah man sich bemüßigt, die Aufrechterhaltung des bereits eingebürgerten Gesetzes durch neue Rechtsmittel einerseits zu begründen und anderseits zu stützen.

In der Erklärung der Mischna Jebamoth 10, 1 haben wir uns im Wesen an den Talmud gehalten, daß nämlich mit den Worten „man kam und sagte der Frau, ihr Mann sei gestorben", keine rechtsgültige Zeugenschaft gemeint sei. Ich möchte indes nicht

verschweigen, daß der fragliche Satz auch zu באו [עדים] ואמרו לה ergänzt werden könnte. Das Gesetz würde dann die Strafen zur Sühne des Ärgernisses verhängt haben, während Simon dies nicht für notwendig hielt. Rab behauptete sogar, daß die Frau in diesem Falle beim zweiten Manne verbleiben dürfe (Jebamoth 88[a]). Daß Rab gemeint hätte, die Frau darf zum ersten Manne zurückkehren, wie Aschi erklärt, verträgt der Wortlaut seines Ausspruches nicht. Die älteren Amoräer, die der Zeit Rabs näher standen, wie auch die Palästiner (jer. Jebamoth 11[c], 33), haben den Lehrsatz Rabs im einfachen Sinne genommen. Daß die letzteren hierüber „gelacht" hätten, sagt der Jeruschalmi nicht. Offenbar hat Rab die gesetzmäßige Todeserklärung als rechtskräftig anerkannt und die Frau dem zweiten Manne belassen, obgleich der erste zurückgekehrt war. Da das rabbinische Recht die Auflösung der Ehe durch Todeserklärung des Ehemannes nicht kennt, konnten die Gesetzeslehrer Rab gar nicht begreifen und versuchten seinen Worten eine auch in ihrem Sinne annehmbare Bedeutung zu unterlegen. Mehr als eine Vermutung will dies nicht sein.

II. Die gangbare Verlobungsformel.

Samuel sagte (Kidduschin 5[b]): Hat ein Mann einer Frau Geld oder eine Wertsache gegeben und dabei eine Angelobungsformel gesprochen, ist die Verlobung zustande gekommen. Er führt drei Formeln an: 1. הרי את מקודשת, 2. הרי את מאורסת, 3. הרי את לאנתו. Der Text ist durch die Bemerkung Abajes, Samuel sei der Ansicht, ידים שאין מוכיחות הוין ידים, sichergestellt, d. h. Samuel redete von Formeln ohne לי. Wenn man Nedarim 5[b]—6[b], Nazir 2[b], Gittin 85[b], sowie Tosafoth Kidduschin 5[b] הבא und andere Kommentare vergleicht, kommt man zu der Überzeugung, daß die Frage von ידים שאין מוכיחות überhaupt nicht lösbar ist Es verbleiben unausgleichbare Widersprüche. Tatsächlich hat Samuel diese Formel nicht gebraucht, sie ist eine Abstraktion, welche Abaje, Raba und R. Papa gemacht und diskutiert haben. Diese Rechtslehrer wollten den innern Kern des einzelnen Rechtsfalles erfassen und machten aus dem Speziellen ein Allgemeines, dem gegenüber der Rechtsstoff sich spröde erweist. Wie ידים שאין מוכיחות, ist auch ברירה (Gittin 25[a] und sonst), קים ליה בדרבה מניה (Kethuboth 29 ff.) eine von den Tannaiten nicht gekannte Formel, welche gleichfalls undurchführbar ist. Einen unlösbaren Knoten bildet auch das amoräische איסור חל על איסור (Chullin

98[b] ff. und sonst), das aus Einzelfällen abstrahiert und zu einem allgemeinen Lehrsatz erhoben wurde. Man kann die Beispiele nach Belieben häufen. Hat der Talmud eine derartige Abstraktion glücklich unters Dach gebracht, kommen die Tosafisten mit neuen Schwierigkeiten.

Ich meine also, daß Samuel bei seinem Ausspruche an ein Rechtsprinzip gar nicht gedacht hatte, sondern lediglich konkrete, zu seiner Zeit im praktischen Leben noch vorkommende Fälle behandelt oder besser: geregelt hat. An anderer Stelle (Jüdische Ehescheidung II, 14) habe ich nachgewiesen, daß die von Samuel für ungültig erklärten Formeln uralt waren. Die allerjüngste stellt die von Samuel an die erste Stelle gesetzte und für gültig erklärte Angelobungsformel הרי את מקודשת dar. Wie wir schon bemerkt haben, hatte er eine Formel ohne לי im Auge. Sie muß also noch zu seiner Zeit im Gebrauche gestanden haben. Es fragt sich nun, wie ist die Entstehung dieser unklaren Formel zu erklären. Um diese Frage beantworten zu können, muß ich vorerst den Terminus Kidduschin überhaupt untersuchen.

Er ist nach meinem Dafürhalten noch nicht befriedigend erklärt. Die Saboräer meinen (Kidduschin 2[b]) קדש sei im Gegensatz zum biblischen (האשה) נקנית ein rabbinischer Terminus (לשנא דרבנן) und sie erklären die Kidduschinformel folgendermaßen: „Der Mann verbietet die Frau jedem anderen Manne wie etwas Heiliges" (דאסר לה אכ"ע כהקדש). Die Tosafisten erheben gegen diese Erklärung Einwendungen und meinen, der einfache Sinn sei: „Sei mir bestimmt" (הרי את מיוחדת מזומנת לי). Doch wo bedeutet מקודשת: מזומנת?[1] Die Amoräer haben מקודשת tatsächlich im wirklich einfachen Sinne als „heilig" aufgefaßt. Bei der Verhandlung über חצייך מקודשת לי wird gefragt: וניפשטו לה קדושי בכולה, wobei als Analogie auf die Weihung des Opfertieres verwiesen wird (Kidduschin 7[a]). Es wird also dabei bleiben müssen, daß der Terminus קדש auch in der Angelobungsformel den Grundbegriff der „Heiligkeit" im priesterlichen Sinne enthält. Der Rabbinismus hat den Grundstock seiner Terminologie dem Heiligtume entlehnt, so z. B. כשר, פסול, טמא. Die ältesten Schriftgelehrten waren Priester, welche naturgemäß ihre Kunstausdrücke auch auf Materien übertrugen, welche außerhalb der Sphäre des Heiligtums und seines Kultus lagen. Nun wird קדש und seine Derivate im Mischnisch-Hebräischen bis auf geringe

[1] Die paar Stellen, an denen die Bibelerklärer קדש in diesem Sinne auffassen, kommen für das Hebräisch der Mischna und des Talmuds nicht in Betracht.

Ausnahmen lediglich vom Heiligtum und der Priesterschaft gebraucht. Ein „heiliger" Mann wird nicht קדוש, sondern חסיד genannt, רבינו הקדוש ist die die Regel bestätigende Ausnahme, übrigens auch nicht alt. In älterer Zeit hießen nur Priester „Heilige", so קהלה קדישה שבירושלים (Beza 14[b], 27[a]; Rosch Haschana 19[b]; Büchler, Priester und Kultus 40), עדה קדושה (Koh. r. 9, 9; Büchler l. c.). Priestern lag es also nahe, die Angelobung durch הרי את מקודשת „sei heilig", d. h. werde meine, des Priesters, Frau auszudrücken. Eine Priesterin (כהנת) kann nur eine aus priesterlichem Geblüt geborene sein, aber die Frau eines Priesters, eine אשת כהן kann auch eine geborene Israelitin werden; der Priester konnte also wohl die Formel הרי את מקודשת aber nicht die Formel הרי את כהנת gebrauchen. Da nun in der Formel selbst ausgedrückt ist, die Frau soll eine Priesterfrau werden, ist לי entbehrlich. Wie etwa heute ein Rabbiner sprechen würde: Werde Rabbinerin.

Ob nun die vorgetragene Vermutung richtig ist oder nicht, sicher ist, daß Samuel kein abstraktes Rechtsprinzip über ידים שאין מוכיחות aufstellen wollte. Dies wird von Abaje lediglich deduziert und ohne Erfolg durchzuführen versucht. Juridisch mag die Subsumierung verschiedener Rechtsmaterien unter ein allgemeines Rechtsprinzip eine höhere Entwicklungsstufe darstellen, Abaje mag also die Rechtswissenschaft in diesem Punkte, wie auch in anderen ähnlichen Punkten, gefördert haben, aber historisch dürfte seine Interpretation des Samuelschen Rechtssatzes nicht zu Recht bestehen.

Der talmudische Scharfsinn kulminiert in Abaje und Raba. Sie haben ihre Corona mit ihren Aussprüchen sehr oft verblüfft. Diese Tatsache darf man auch bei der Interpretation ihrer Rechtssätze nicht aus dem Auge verlieren. Ich werde hier nur ein Beispiel anführen. Der Mann kann die Angelobung durch Übergabe von Geld an die Frau bewerkstelligen. Nun schuldet eine Frau einem Manne eine Mine (100 Denare), die er zu diesem Zwecke verwenden will. Er kann dies in zweierlei Weise tun: 1. Er erläßt die ganze Schuld, 2. er stundet bloß die Schuld. Man möchte nun meinen, daß die Angelobung im ersten Falle eher rechtskräftig wird, als im zweiten Falle. Abaje überrascht nun seine Schule, indem er vor ihr das gerade Gegenteil vorträgt: im 1. Fall ist die Angelobung ungültig, denn mit einem Darlehen kann man die Angelobung nicht bewerkstelligen, im 2. Fall dagegen ist sie gültig, denn die Frau wäre ja gerne bereit, einem Dritten eine Peruta zu geben, damit er ihren Gläubiger zu einem Moratorium bewege,

sie erhält also ein Verlobungsgeld (Kidduschin 6[b] אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת בהנאת מלוה מקודשת). So nach Raschi. R. Tam meint, es handle sich hier um einen Fall, wo der Mann einem Gläubiger der Frau Geld gibt, damit er ihren Zahlungstermin hinausschiebe. Hätte Abaje das gemeint, hätte sein Rechtssatz nichts Überraschendes. Die Interpretation des R. Tam kann also unmöglich richtig sein. Sie wäre es selbst dann nicht, wenn die von ihm gemachte Einwendung nicht zu beheben wäre, was hier wohl nicht der Fall ist, denn es würde daraus nur folgen, daß der Rechtssatz der tosafistischen Kritik nicht standhält, nicht aber, daß ihm ein anderer Sinn zu unterlegen sei. Im allgemeinen möchte ich den folgenden Kanon aufstellen: Wenn gegen die traditionelle Interpretation eines talmudischen Satzes sachliche Schwierigkeiten sich erheben, so folgt daraus noch lange nicht, daß sie falsch sei und durch eine andere ersetzt werden müsse.

Der Talmud war nie ein vergessenes Buch. Die Amoräer sind die unmittelbaren Nachfolger und Fortsetzer der Tannaiten, die Saboräer die der Amoräer, die Gaonen die der Saboräer. Es gab keinen einzigen Zeitpunkt, in welchem die lebendige Überlieferung eine Unterbrechung und dadurch die Kenntnis des Sinnes eine Trübung erfahren hätte. Von den Gaonen kam die Kenntnis des Talmuds über den R. Gerschom nach Europa und gelangte in gerader Linie zu Raschi, dessen Kommentar demnach im großen und ganzen die von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzende babylonische Interpretation darstellt. Die Tosafisten, vorzüglich R. Tam, diese eindringenden und scharfsinnigen Kritiker des Talmuds, haben nicht selten Widersprüche aufgedeckt, Rechtssätze (Aussprüche, Mischna-Interpretationen) der Amoräer erschüttert, wenn man will: widerlegt — folgt aber aus der Widerlegung eines alten Ausspruches, daß er einen anderen Sinn haben müsse, als denjenigen, in welchem ihn der Autor gebraucht hatte? Talmudisch gesprochen: A u s T o s a f o t h K a s c h e f o l g t n i c h t, d a ß d e r P e s c h a t a n d e r s i s t w i e R a s c h e.

III. Der Verlobungsring.

Das rabbinische Gesetz fordert zur Bewerkstelligung des Verlöbnisses, das den Hauptakt der Eheschließung bildet, die Überreichung von Geld oder Geldeswert an die Braut. In talmudischer Zeit gab der Bräutigam gewöhnlich ein Geldstück, nicht selten

100 Denare, den vollen alten Brautpreis.[1] Hier soll aber nur der noch jetzt übliche Verlobungsring historisch betrachtet werden. Die Mischna erwähnt als „Wertsache": eine Dattel, einen Becher Wein (Kidduschin 46[a], 48[b]), der babylonische Talmud: Myrtenzweig, Marmorstein, Sack mit Baumwolle und anderes (Kidduschin 12[a], [b], vgl. 9[a], 45[a], [b] und sonst). Diese Dinge sind gewiß nur ausnahmsweise zur Verwendung gekommen, dagegen dürfte das Seidenkleid (שיראין), über welches bezüglich der Notwendigkeit der vorherigen (oder nachherigen) Schätzung zwei Schulhäupter kontroversieren (Kidduschin 7[b]), in Babylonien, wo die Frauen bei Hochzeiten in Seidenstaat zu erscheinen pflegten, häufig als Verlobungsgabe gedient haben. Die Töchter Jannais gaben sich nur mit drei Maß (Kab) Golddenaren zufrieden (ebenda 11[a]), von Geschmeide ist aber nirgends die Rede. Erwähnt wird einmal, daß eine Frau zu einem Goldarbeiter sagte: „Verfertige mir [aus meinem Golde] Armbänder, Nasen- und Fingerringe, dann will ich dir dafür verlobt sein,[2] daß aber der Bräutigam ein Armband oder einen Ring als Angelobung geschenkt hätte, wird im Talmud nicht gemeldet. Es ist mir ein solches Beispiel auch aus der gaonäischen Literatur nicht bekannt. Das gangbare Verlobungsgeschenk war die Gold- und Silbermünze, welche im Orient auch noch heute als „Frauenschmuck" verwendet wird.

Der erste, der den Verlobungsring erwähnt, ist Jakob Tam, der 1171 in Troyes gestorben ist. Er sagt: „Es ist allgemeine Sitte, die Trauung durch einen Ring, der keinen Stein hat [Reif], zu vollziehen".[3] Von diesem Zeitpunkte an figuriert bei den rabbinischen Autoren als Trauungsgegenstand normal der Fingerring, unter ihnen befindet sich auch der in Valencia 1326 geborene und in Algier wirkende Isak ben Schescheth,[4] während Maimuni (1135 Cordoba — 1204 Fostat), der in Ägypten wirkte, in seinem Gesetzbuch den Verlobungsring nicht erwähnt. Sein Schweigen ist beweiskräftig, denn sonst, z. B. beim Scheidebrief, beruft er sich auf die allgemeine Sitte. Ischut 7, 18, wo er das Seidenkleid des Talmuds durch den Ausdruck „schöne Kleider, nach welchen die

---

[1] Kidduschin 8[a], 60[a]; Gittin 79[a] und meine Ausführungen in Magyar Zsidó Szemle XXXII, (1915), 103.

[2] Baraitha Kidduschin 48[a]; Baba Kamma 99[a], eine Kontroverse zwischen Meir und den Weisen: עשה לי שירים נזמים וטבעות ואקדש אני לך כיון שעשאן מקודשת דברי ר"מ וכו'.

[3] Kidduschin 9[a] sub והלכתא: לפיכך נהגו העולם לקדש בטבעת שאין בה אבן. (Siehe weiter unten S. XIV.)

[4] Beth Josef Eben Haezer, Kap. 27; Simon b. Z. Duran, Kap. 31, Anf.

Frau Verlangen trägt" ersetzt, wäre es am Platze gewesen, der Schmucksachen, zumal des Ringes Erwähnung zu tun, wenn dieser bei den orientalischen Juden als Verlobungsgegenstand gebraucht worden wäre.[1] Das Schweigen der Orientalen, wo die Europäer reden, ist ein Mitbeweis, daß die Juden den „Trauring" europäischer Sitte entlehnten. Zu dem Schweigen des Talmuds, der Gaonen und der orientalischen Rabbiner gesellt sich die Unstimmigkeit der Halacha über diesen Punkt, worauf ich noch zurückkomme. Während ich dies schreibe, stehen mir die einschlägigen Werke über die Eheschließung im Mittelalter nicht zur Verfügung, doch kann ich aus einem volkstümlichen Buche einige Daten beibringen, welche den europäischen Ursprung des Trauringes beweisen. Es sind im ganzen nur einige Angaben, die ich Ed. Ottos „Deutsches Frauenleben im Wandel der Jahrhunderte" (2. Aufl., Leipzig 1909. Aus Natur und Geisteswelt Nr. 45) entnehme, sie dürften indes für unseren Zweck genügen.

In dem lateinischen Gedicht „Rudlieb", das ein Geistlicher aus Tegernsee um 1030 verfaßt hat, findet sich die Schilderung einer Hochzeit, in welcher die folgende Stelle vorkommt:

„Der Bräutigam zieht das Schwert und wischt's am Hut, steckt an das Heft den goldenen Ehering und beut ihn der Braut,[2] indem er spricht: 'Wie dieser Ring den Finger rund umschließt, verpflicht' ich dich zu fester ew'ger Treue, die du mir hältst bei Strafe deines Lebens'." Nachdem auch der Bräutigam Treue versprochen, schließen sie die Ehe. „Es freuen sich Alt' und Junge; alle stimmen die Hochzeitsgesänge an und loben Gott." Rudlieb schenkt dem Bräutigam einen Mantel von Pelz, „der Braut drei Spangen, Zierde für die Brust, vier Ringe für die Arme, drei Fingerreife, auch mit Edelsteinen"[2] (S. 51).

„Die gewöhnliche Form der Verlobung ist Eid und Handschlag. Das Handgeld („Goldschilling und Silberpfennig") . . . empfängt die Braut, und zwar meistens in Gestalt eines Ringes. Ein Ringwechsel findet nicht statt, sondern der Bräutigam gibt den Ring an die Braut und vollzieht hiedurch den bindenden Abschluß des Verlobungsvertrages: „Ist der Finger beringt, ist die Jungfrau bedingt" (S. 48).

---

[1] Maimunis „Schildknappen" mißverstehen den Satz שהאשה מתאוה להם, wenn sie ihn als gegen Edelsteine und Perlen gerichtet auffassen. Maimuni erwähnte die letzteren darum nicht, weil sie als Verlobungsgeschenk nicht üblich waren.

[2] Von mir gesperrt.

Wir sehen hier, daß der Brautring symbolische Bedeutung hat und mit dem Akt der Eheschließung enge zusammenhängt. Da die Edelsteine des Ringes eigens hervorgehoben werden, wird der „Goldring" einen solchen bezeichnen, in welchem kein Edelstein eingefaßt ist. Übrigens versteht sich dies beim Volk ohnehin von selbst. Die Juden übernahmen nun die Landessitte ohne jeden Skrupel, da sie mit dem jüdischen Gesetz vortrefflich übereinstimmte. Sie kam von den Franken zu den Germanen, sie wird also bei den Juden in der Champagne, der Heimat Jakob Tams, noch früher Eingang gefunden haben als bei den deutschen Juden. Der Ursprung der Sitte, wenn man sich dessen überhaupt jemals bewußt war, war im 12. Jahrhundert längst vergessen und es ist begreiflich, daß Jakob Tam, der im Talmud lebte und webte, für die Ausschließung des Edelsteins beim Brautring eine rabbinisch-gesetzliche Begründung suchte. Sie lautet wie folgt:

Bei einem Seidenkleid muß der Wert nicht durch Schätzung festgestellt werden, weil dessen Wert beiläufig bekannt ist und große Irrtümer dabei nicht vorzukommen pflegen, während bei Edelsteinen und Perlen, unter denen es geringwertige gibt, wobei irrtümliche Schätzungen häufig und bedeutend sind, der wirkliche Wert genau festgestellt werden muß, weil die Frau sonst nicht einwilligt. Daher stammt die allgemeine Sitte, bei der Verlobung nur einen solchen Ring zu verwenden, in welchem kein Stein eingefaßt ist.[1]

Nun verweist dagegen schon Jakob Tam selbst auf zwei im Talmud[2] erwähnte Fälle, wo Steine das Verlobungsgeschenk bildeten und zwingt sich zu einer Unterscheidung zwischen Stein und Stein, wonach gerade Edelsteine ausgeschlossen wären. Das Gegenargument verliert nichts von seiner Kraft, weil es schon der Autor selbst vorgebracht hat. Die Sitte, lediglich einen Reifen zu geben, hatte so tiefe Wurzeln geschlagen, daß man den Stein aus dem Verlobungsringe entfernte. Ascher ben Jechiel (RASch), die größte rabbinische Autorität am Anfang des 14. Jahrhunderts, findet für diese Sitte gar keine Begründung. „Warum entfernt

[1] Kidduschin 9[a] sub. והלכתא: לפיכך נהגו העולם לקדש בטבעת שאין בה אבן.

[2] Kidduschin 12[a] אבני כוחלא eine Art Marmor. Ebenda 48[b]: הוסיף לה נופך משלו. Über die Etymologie von נופך siehe Aruch (Edelstein), Levy III, 420 (Hinzugefügtes), Fleischer zu Levy S. 718 (verwirft beide). Sachlich paßt hier nur „Edelstein", da von Armbändern, Nasen- und Fingerringen die Rede ist, welche die Frau sich aus ihrem eigenen Metall anfertigen läßt, zu dem der Goldarbeiter etwas von seinem eigenen hinzufügt. Keinesfalls ist aus der „Zugabe" der Edelstein ausgeschlossen.

man den Stein vom Ring .... man gibt ja den Wert des Trauringes gar nicht an", folglich kann diesbezüglich von einem Irrtum gar nicht die Rede sein?[1] Er kennt weder für den allgemeinen Gebrauch des Ringes noch für die Entfernung des Steines aus demselben eine rabbinische Begründung.

Gegen das unbestrittene rabbinische Gesetz, wonach die Verlobung durch Übergabe der geringsten Münze oder eines solchen Gegenstandes an die Braut zustande kommt, erlangte der Brautring die Alleinherrschaft in dem Maße, daß man sich gegebenenfalls zu diesem Zwecke den Ring eigens entlieh. Isak ben Abba Mari (geboren in der Provence um 1122), Freund und Korrespondent Jakob Tams, meldet, daß über die Frage der „Angelobung durch einen entliehenen Ring"[2] die Meinungen geteilt sind, er entscheidet aber dagegen. Daß eine solche Sitte aufkommen konnte, ist um so auffallender, weil nach rabbinischem Recht, wie erwähnt, jeder beliebige Gegenstand zulässig ist, folglich eine Nötigung zur Entleihung überhaupt nicht vorlag, ja dem Gesetz gerade widersprach, da doch der Verlobungsgegenstand ein Geschenk sein muß. Der Talmud, der die praktischen Fälle der Verlobung diskutiert, erwähnt den Fall von „Verlobung durch eine entliehene Sache" überhaupt nicht und ein solcher wird auch von Maimuni nicht berücksichtigt. Nichtsdestoweniger blühte diese Gepflogenheit in deutschen Landen. Baruch von Mainz (starb 1221) mißbilligt noch die Sitte mancher Leute, bei der Verlobung einen entliehenen Ring zu verwenden, seine Autorität konnte es indessen nicht verhindern, daß diese Sitte rund 100 Jahre später schon eine allgemeine wurde, so daß der bereits genannte Ascher ben Jechiel, der von Deutschland nach Toledo ausgewanderte Rabbiner, in seinem Gesetzeskompendium dieser Gepflogenheit ein umfangreiches Kapitel widmet, das mit den Worten beginnt:

„Da ich in Deutschland gesehen habe, daß man die Verlobung mit einem entliehenen Ring zu vollziehen pflegt, will ich untersuchen, woher diese Sitte zu ihnen kam."[3]

---

[1] Tur Eben Haezer, Kap. 31, Anf.: ומיהו לא ברירא לי האי טעמא למה נהגו העולם להסיר האבן מן הטבעת דהא אמרינן בכל דהו לא פליגי ללישנא קמא ואין דרך לתת שומא לטבעת של קדושין. Siehe Beth Josef zur Stelle.

[2] המקדש בטבעת שאולה.

[3] Halachoth zu Kidduschin I, Kap. 20, wo auch die von uns genannten Autoren angeführt werden. Siehe auch dessen Rabbinische Gutachten Nr. 36 (editio princeps, sonst zitiert man Nr. 35), wo die eigene Tochter einer Witwe dem Bräutigam ihrer Mutter den Ring gelichen hatte, ferner Tur Eben Haezer, Kap. 28, gegen Ende, und Beth Josef daselbst.

Er wendet viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit auf, um die Gültigkeit einer solchen Verlobung zu rechtfertigen, versucht aber gar nicht, das Aufkommen der Sitte zu begründen, was schon in Anbetracht der Einschränkungen, die er selbst macht, am Platze gewesen wäre. Sowohl die älteren Autoren (etwa von 1150 an), wie auch Ascher und spätere sprechen lediglich von der „Gepflogenheit der Leute" (נהגו), nicht aber von einer rabbinischen Verordnung. Eine solche kennen sie nicht, sie haben hiefür auch keinen Anhaltspunkt aus dem Talmud, auf den sich zu berufen sie gewiß nicht unterlassen hätten. Während der Talmud die Frage behandelt, ob die Verlobung zustande gekommen ist, wenn der Mann der Frau einen geraubten (sich unrechtmäßig angeeigneten) Gegenstand als Verlobungsgeschenk übergeben hatte,[1] faßt er die Möglichkeit der Übergabe einer entliehenen Sache gar nicht ins Auge, weil dies mit einer Schenkung unvereinbar und daher auch nie vorgekommen ist. Das ganze „Vorgehen der Leute" kann nur daraus erklärt werden, daß einerseits der ursprüngliche Begriff der Schenkung sich vollständig verflüchtigt und anderseits sich die Vorstellung festgesetzt hatte, daß der Akt der Eheschließung (Verlobung, Trauung) nur durch das Anstecken eines Ringes an den Finger der Braut bewerkstelligt werden könne. Hat sich einmal eine solche Vorstellung durch lange Übung des Aktes herausgebildet, geht der ursprüngliche Sinn der „Verlobungsgabe" verloren und wandelt sich in den der „Antrauung durch den Ring", gleichviel ob der Ring ein eigener oder ein entliehener ist. In Ermanglung eines eigenen Ringes griff man zu einem fremden, wie man auch beim Fehlen eines Goldringes zu einem vergoldeten, ja sogar zu einem Messingring die Zuflucht nahm, was dann gleichfalls zu halachischen Erwägungen Anlaß gibt. Die Kodifikatoren, die vom Talmud abhängig sind, fixieren noch, wenn auch in mehr juridischer Form, die vom Talmud erwähnten Verlobungsgaben, wo aber von wirklichen, praktischen Fällen die Rede ist, erscheint ausschließlich der Ring, und zwar, soweit ich sehe, im Hochmittelalter nur in Europa, was die Einwirkung der Umwelt auf die franko-germanischen Juden in diesem Punkte außer jeden Zweifel setzt. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, daß nur die jüdische Trauung die alte allgemeine Sitte bis auf den heutigen Tag rein bewahrt hat, während die nichtjüdische Welt zum „Ringwechsel" übergegangen ist.

---

[1] Kidduschin 13a קדשה בגזל ובחמס. Siehe Talmud daselbst und Ascher a. a. O.

Nach altjüdischer Sitte zerfiel die Eheschließung in zwei zeitlich getrennte Akte, in den der Verlobung (ארוסין), welcher durch Überreichung der Verlobungsgabe (קדושין) und in den der Hochzeit (נשואין), welcher durch die Heimführung (חופה) bewerkstelligt wurde. Dies gilt für das Mittelalter in Europa nicht mehr; soweit es für uns sichtbar ist, finden wir schon die zwei Akte in der „Trauung" vereinigt. Die Namen leben noch, merkwürdigerweise in umgekehrter Reihenfolge, nämlich חופה וקדושין (weil der Traubimmel vor dem Akt der Kidduschin betreten wird, oder noch wahrscheinlicher, weil die Trauungsbenediktion mit diesen Worten endet), aber eherechtlich hat die Verlobung keine bindende Kraft mehr. In der „Trauung", sowohl in der Vereinigung der beiden Akte der Eheschließung, wie auch in der Sitte, diesen Akt im Vorhof der Synagoge durch den Rabbiner vornehmen zu lassen, liegt Angleichung an allgemein herrschende Sitte vor, welche mit der Einehe, die durch die bekannte Verordnung R. Gerschoms sicherlich legalisiert (nicht erst eingeführt) wurde, eingesetzt haben wird. Merkwürdige Beispiele für die Anpassungsfähigkeit des jüdischen Volkes, wie für die Schmiegsamkeit des rabbinischen Gesetzes.[1]

[1] Über diese Fragen soll an anderer Stelle noch ausführlich gehandelt werden.



Ein Kapitel aus der Sklaverei im talmudischen und römischen Rechte.[1]

Von Lektor Dr. Simon Rubin, Wien.

Einleitung.

I.

Die Sklaverei wird in der Bibel als ein von altersher bestehender Rechtszustand akzeptiert. Schon die Patriarchen hatten Sklaven und Sklavinnen. Abraham wird vom ägyptischen König beschenkt und er besitzt „Kleinvieh, Rindvieh, Esel, Sklaven, Sklavinnen, Eselinnen und Kamele" (I. B. M. 12, 16). Die Sklaverei scheint schon damals eine alte Institution gewesen zu sein. Schon damals hat es Sklaven gegeben, die zu Macht gelangt waren, wie Elieser, der Sklave Abrahams, welcher Hausverwalter war und sogar präsumtiver Erbe, solange Abraham keine Kinder hatte (I. B. M. 15, 3). Das hohe Alter dieser Institution, die im Corpus iuris auf das „ius gentium" zurückgeführt wird, beweist die Erzählung in der Bibel, daß Noah, der zweite Vater des Menschengeschlechtes, seinem Sohne Cham, dem Vater Kanaans, mit der Sklaverei geflucht habe (I. B. M. 9, 25—27). Daraus scheint die Bibel die moralische Berechtigung der Sklaverei ableiten zu wollen.

In ein neues Stadium tritt die Sklaverei mit der mosaischen Gesetzgebung. Im Gesetze Mosis wird der Israelit von der Sklaverei

---

[1] Vorliegende Abhandlung bildet das erste Kapitel einer größeren für den Druck bereitliegenden Arbeit, deren Veröffentlichung durch die Ungunst der Zeit verschoben werden mußte. Ich übergebe hier dieses Kapitel samt der Einleitung unverändert der Öffentlichkeit in der Hoffnung, auch die übrigen Kapitel bald veröffentlichen zu können. Dem ausdrücklichen Wunsche von Fachleuten entsprechend habe ich alle Belegstellen übersetzt, damit sie auch Nichttalmudisten benützen können. Der Verfasser.

gänzlich ausgeschlossen. Er kann nicht auf ewig verkauft werden und darf auch nicht während der Dienstzeit zur harten Sklavenarbeit angehalten werden (II. B. M. 21, 2; III. B. M. 25, 39—43; V. B. M. 15, 12). Daher gibt es seit der mosaischen Gesetzgebung einen Unterschied zwischen einem gekauften Israeliten und einem gekauften Nichtisraeliten. Während der Nichtisraelite ewig dienen und Sklavenarbeit leisten muß, kann der Israelit nur auf eine bestimmte Zeit gekauft und zu keiner Sklavenarbeit gezwungen werden. Wohl wird auch der gekaufte Israelit mit dem Ausdrucke „עבד" bezeichnet, und zwar mit „עבד עברי" (II. B. M. 21, 2) „hebräischer עבד" zum Unterschiede vom Nichtisraeliten, der mit „עבד" schlechthin bezeichnet wird, allein das Wort „עבד", auf den Israeliten bezogen, darf nicht mit „Sklave" übersetzt werden, weil der Israelit sehr wenig vom Sklaven an sich hat. Die Mischnah bezeichnet den erworbenen Nichtisraeliten mit dem Ausdrucke „עבד כנעני" „kanaanitischer עבד" (Kidduschin I, 3), angeblich (Raschi Kidduschin 22[b]) auf den Fluch hinweisend, mit dem Noah, wie oben erwähnt, seinen Sohn Cham, den Vater Kanaans, belegt hatte, demzufolge jeder Sklave als „kanaanitischer עבד" bezeichnet wird. Da nun der „hebräische עבד" kein Sklave ist, so muß er an anderer Stelle behandelt werden, während hier nur vom erworbenen Nichtisraeliten die Rede sein wird.

Aber auch der erworbene Nichtisraelite, also der Sklave, erhält mit der Gesetzgebung Mosis eine günstigere Stellung. Durch die Bestimmung, daß der Sklave, dem sein Herr eines seiner Glieder verstümmelt hat, ipso iure die Freiheit erlangt (§ 31) und durch die strenge Strafe, die der Herr, welcher seinen Sklaven getötet hat, erleidet — Enthauptung nach talmudischer Auffassung (§ 19) — wird der Sklave in die Kategorie der Rechtspersonen gerückt, obwohl er auch nach talmudischem Rechte in vielen Beziehungen als Rechtsobjekt gilt (§ 12 u. f.). Die spärlichen Sklavengesetze der Bibel haben sich erst im Laufe der Zeit durch den Zwang des Lebens und durch den Einfluß der Gesetze derjenigen Völker, mit welchen die Israeliten in Berührung kamen, zu der Vollkommenheit, in der sie uns im Talmud erscheinen, entwickelt und entfaltet.

II.

Unter den Rechtssystemen der Völker, mit denen die Juden in Berührung kamen, ist das römische Recht dasjenige, dessen Einfluß auf das Sklavenrecht im Talmud unverkennbar ist. Das

darf nicht wundernehmen, wenn man bedenkt, daß Mischnah und Baraitha, worauf der Talmud basiert, nicht in Babylonien, sondern in Palästina entstanden sind und daß die meisten der berühmten Amoräer entweder Palästinenser waren, wie Rabbi Jochanan, R. Simon ben Lakisch u. m. a., oder Babylonier, die in Palästina ihre Ausbildung genossen hatten, wie Rab, Samuel usw. Daß aber in Palästina, das eine römische Provinz war, römische Rechtssätze bekannt waren, wird niemand ernstlich bezweifeln wollen. Freilich lateinische Termini kommen auch im Sklavenrechte, wenn wir von der Vindicta (§ 31) absehen, nicht vor. Allein, was man auf einen Terminus zu geben hat, beweist am besten das Wort „פרוזבול", das ein griechischer Name für ein Dokument ist, das die Aufhebung der Schulden durch das mosaische Erlaßjahr verhindern soll und welches sich als eine rein jüdische Institution darstellt (Schebiith X, 3). Es kommt eben auf den Geist und auf die Entwicklung der Institution an, und da ist der römische Einfluß unbestreitbar. Gewiß hat Jost mit seiner Behauptung, daß die Rabbinnen manche Institution „aus älteren römischen Quellen fast abgeschrieben" hätten (Jost, Geschichte der Israeliten IV, S. 240), unrecht, denn die Talmudlehrer waren keine gedankenlosen Abschreiber. Aber auch Frankels Behauptung in bezug auf das talmudische und römische Recht, „daß nicht eine Rechtslehre von der anderen abgeholt" wurde (Frankel, Der gerichtliche Beweis S. 58), der auch Grätz (Bd. IV, S. 222) folgt, erweist sich als unrichtig. Wir werden in den folgenden Teilen des talmudischen Rechtes oft Gelegenheit haben, auf diesen Punkt zurückzukommen, und möchten hier nicht vorgreifen. Aber eines kann schon hier als sichergestellt gelten, daß die Talmudlehrer, obwohl sie in vielen Institutionen ihre eigenen Wege gingen, doch wieder in manchen anderen römische Prinzipien akzeptierten, und zwar nicht als gedankenlose Nachbeter, sondern indem sie sie als selbständige Denker in ihrer Weise verarbeiteten. Das erhellt aus der Institution der „unvollständigen Freilassungen" (§ 31), die, wie dort nachgewiesen, nur infolge römischen Einflusses entstanden sein kann. Dasselbe erhellt auch aus der „fideicommissaria libertas" (§ 34), bezüglich deren Rabbi Jochanan einen Lehrsatz des Ulpian im Lehrhause zur Diskussion bringt. Alle diese Talmudpartien sind nur nach einem gründlichen Studium des römischen Rechtes verständlich. Aber nicht nur für diejenigen Teile des talmudischen Rechtes, die mit dem römischen Rechte übereinstimmen, ist das Studium des römischen Rechtes notwendig, sondern auch für diejenigen

Teile, die eine absichtliche Ablehnung römischer Lehrsätze enthalten (vgl. S. XII Anmerkung), weil dadurch erst recht der Sinn der talmudischen Lehrsätze klar vor Augen tritt.

III.

Anderseits erhellt aus dieser Arbeit, welchen Nutzen jeder Romanist aus einem gründlichen Talmudstudium ziehen kann. So ist die „manumissio vindicta", die „dem syrischen Rechtsbuche in der Londoner Handschrift vollständig fremd ist" (Mitteis, Reichsrecht ... S. 380) durch den palästinensischen Talmud für die römischen Provinzen gesichert (§ 31 und Anmerkung). Ebenso ist eine „manumissio per pileum", die Sohm (Institutionen S. 169_{11}) annimmt, Wlassak aber (Savigny-Zeitschrift, Bd. 28) bezweifelt, durch dieselbe Talmudstelle bewiesen. Ebenso läßt sich von den unvollständigen Freilassungen im Talmud (§ 31) durch einen Rückschluß auf das römische Recht, von dem sie stammen, ein Beweis für die Theorie von der Formlosigkeit der prätorischen Manumissionen gegen Wlassak (Savigny-Zeitschrift, Bd. 26) anführen (vgl. § 31). Selbst ein direkter Einfluß der Mischnah auf das römische Recht konnte (§ 33) festgestellt werden. Sollte es dem Verfasser gelingen, durch diese Arbeit die Aufmerksamkeit der Romanisten auf das talmudische Recht zu lenken, so würde er schon das als reichen Lohn betrachten.

Von meinen Vorgängern bin ich in den meisten Punkten abgewichen. Das ist begreiflich, da bei ihnen auf eine historische Entwicklung der talmudischen Institutionen und deren Vergleichung mit dem römischen Rechte gar nicht eingegangen wird.

* * *

Zum Schlusse fühle ich mich gedrängt, Herrn Dr. Stanislaus Pineles, Dozenten für das römische Recht an der Universität Wien, meinen wärmsten Dank auszusprechen für das Interesse, das er meinen Studien entgegenbrachte und für die Fingerzeige, die er mir gab.

* * *

Die Sklaverei.

Kapitel I. Die Erwerbung von Sklaven.

§ 1. Wie wird man Sklave?

Sklave wird man nach talmudischem Rechte entweder durch Geburt oder durch Kriegsgefangenschaft oder durch Selbstverkauf.

Und zwar werden alle drei Arten schon in der Bibel erwähnt. Anläßlich des Beschneidungsgebotes an Abraham (I. B. M. 17, 12—13) heißt es, daß Hausgeborene, wie auch um Geld Gekaufte, beschnitten werden müssen. Und in Leviticus (Kap. 22, 11), wo von den Personen gesprochen wird, die Heiliges verzehren dürfen, heißt es, „wenn ein Priester jemanden kauft, so kann derselbe es essen, ebenso kann sein Hausgeborener sein Brot verzehren". Wir sehen hier sowohl in der vormosaischen, wie auch in der nachmosaischen Zeit gekaufte und hausgeborene Sklaven.[1] Allerdings ist aus diesen Stellen nicht zu schließen, daß auch ein freier Mann durch Selbstverkauf Sklave werden kann. Allein in Leviticus (Kap. 25, 44—46) heißt es „Knecht und Magd, die dein Eigentum bilden, kannst du von den Völkern, die um Euch herum wohnen, kaufen. Auch von den Kindern der Geduldeten, die bei Euch wohnen, könnt Ihr kaufen und von ihrer Familie, die bei Euch ist, die sie nämlich in Eurem Lande gezeugt, die können Euer Eigentum bleiben. Ihr könnt sie Euren Kindern als Erbgut hinterlassen, ewig könnt Ihr mit ihnen arbeiten".

Daraus folgt, daß auch ein freier Nichtisraelit durch Selbstverkauf Sklave werden kann. Hier wird zwar der Hausgeborene nicht ausdrücklich erwähnt, er ist aber in den Worten „לרשת אֲחזה" enthalten. Denn beim Erbgut gehören ja auch die Früchte dem Eigentümer.

Was die Kriegsgefangenschaft betrifft, heißt es im IV. B. M. 31, wo vom Kriege gegen Midjan berichtet wird, daß die Israeliten die Gefangenen unter sich verteilten.

Anders verhält sich die Sache im römischen Rechte. Die regelmäßigen Quellen der Sklaverei sind hier nur Kriegsgefangenschaft und Geburt. Selbstverkauf ist auch dem Peregrinen verboten. Hat sich jemand trotzdem verkauft, ist der Handel null und nichtig.[2]

---

[1] Auch die Griechen teilten die Sklaven in Gekaufte und Hausgeborene ein. Vgl. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S. 30.

[2] Mitteis, ibid. S. 361; ferner L. 37, D. 40, 12: „Conventio privata neque servum quemquam neque libertum alicuius facere potest."

Nur wenn jemand, der älter als zwanzig Jahre ist, um am Kaufpreise zu partizipieren, sich hat verkaufen lassen, bleibt er strafweise Sklave, falls der Käufer nicht wußte, daß er einen Freien kauft. „Servi autem in dominium nostrum rediguntur, aut iure civili aut gentium; iure civili, si quis se maior viginti annis ad pretium participandum venire passus est: iure gentium servi nostri sunt, qui ab hostibus capiuntur aut qui ex ancillis nostris nascuntur." „Si quis sciens liberum emerit, non denegatur vendito in libertatem proclamatio adversus eum qui eum comparavit . . ."[1]

§ 2. Die Arten der Erwerbung.

Auf dieselbe Weise, wie man nach talmudischem Rechte Sklave wird, wird man auch jemandes Eigentum, nämlich durch Geburt, Kriegsgefangenschaft und Kauf. Ebenso geht nach römischem Rechte der Sklave durch Kauf vom Eigentume des einen in das Eigentum des anderen über, obwohl man nach dem römischen Rechte in der Regel nicht durch Kauf Sklave werden kann. Die angeführten Arten der Sklavenerwerbung sind im Talmud entwickelt und näher bestimmt worden, wie folgt:

§ 3. Geburt.

Jedes Neugeborene einer Sklavin wird eben dadurch Sklave ihres Eigentümers. Dabei bleibt es sich gleich, von wem sie das Kind empfangen hat. Auch wenn der Vater ein Freier gewesen ist, bleibt das Kind Sklave.[2] Hingegen ist das Kind einer Israelitin Israelit, mag auch der Vater Sklave sein.[3] Darin stimmt das talmudische Recht mit dem römischen überein, nach welchem die Kinder einer Sklavin Sklaven, die Kinder einer Freien oder auch nur Freigelassenen hingegen Freie sind.[4] Daher kann man eine

---

[1] L. 5 § 1. D. de statu hominum I, 5; ferner L. 7 § 2. D. de liberali causa 40, 12.

[2] Kidduschin III, 12: וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין הולד כמותה ואיזה זה ולד שפחה ונכרית. „Das von einem Israeliten empfangene Kind derjenigen Frau, die mit einem Israeliten überhaupt keine Ehe eingehen kann, folgt dem Stande der Mutter; wer ist damit gemeint? das Kind einer Sklavin und einer Nichtjüdin." Vgl. Jebamoth II, 5.

[3] Baraitha Jebamoth 45[a]: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר רבי שמעון בן יהודה אומר אין ממזר אלא ממי שאיסורו איסור ערוה וענוש כרת. „Das Kind einer Israelitin, das sie von einem Nichtjuden oder Sklaven empfangen hat, ist ein Bastard; R. Simon ben Jehuda meint: Bastarde gibt es nur von blutschänderischem Umgange, worauf die (himmlische) Ausrottung gesetzt ist." Vgl. Jeruschalmi Kidduschin III, 14. In Jebamoth l. c. wird die Norm wie R. Simon aufgestellt.

[4] L. 5 § 1—3. D. de statu hominum I, 5.

schwangere Sklavin nicht derart befreien, daß der Partus Sklave bleibe, weil das neugeborene Kind einer Freien oder Freigelassenen nicht Sklave werden kann.[1] Anders aber scheint man es mit der Befreiung eines Partus im Leibe einer Sklavin gehalten zu haben. Denn wir haben eine Baraitha, welche sagt, „wenn jemand zu seiner Sklavin sagt, du bleibst Sklavin, dein Partus hingegen sei frei, erwirbt sie ihm die Freiheit, falls sie tatsächlich schwanger ist".[2]

§ 4. Kriegsgefangenschaft.

Jeder im Kriege gefangene Nichtisraelite wird Eigentum des Siegers.[3]

§ 5. Kauf.

Durch Kauf erwirbt man Sklaven auf dieselbe Weise, wie man Immobilien erwirbt. Der Kauf im talmudischen Rechte ist keine Obligation, wie im späteren römischen Rechte,[4] sondern Erwerbskausa, wie die Manzipation bei res mancipii und die Tradition bei res nec mancipii im alten römischen Rechte. Nur teilt der Talmud die Dinge in bezug auf deren Erwerbung nicht wie das alte römische Recht in res mancipii und res nec mancipii,

---

[1] Jeruschalmi Kidduschin fol. 60, Spalte 1 unten: הרי את בת חורין וולדך עבד דבריו קיימין דברי ר' יוסי הגלילי וחכמים אומרים לא עשה כלום. „Du seist frei, dein Partus aber Sklave, so sind die Worte giltig nach der Meinung des R. Jose, des Galiläers, die Weisen hingegen meinen, er habe nichts erreicht" (d. h. der Partus ist auch frei). So korrigiert und erklärt der Jeruschalmi diese Quelle. Ebenso ist aus Babli Kidduschin 69[a] und Temurah 25[b], wo diese Quelle angeführt wird, zu schließen, daß nicht R. Jose, wie daselbst angeführt wird, sondern die Weisen es sind, die auch den Partus befreien. Denn auf ihre angebliche Ansicht, daß der Partus nicht frei wird, folgt eine Begründung, die gerade im Gegenteil besagt, daß auch der Partus frei wird. Der Talmud sah sich daher gezwungen, diese Begründung auf die Ansicht des R. Jose zu beziehen, was aber ganz deplaciert erscheint, während sie nach der Korrektur des Jeruschalmi am richtigen Platze steht. Selbstverständlich richtet sich die Norm nach der Majorität. Maimonides Abadim VII § 5 und Schulchan Aruch Joreh Deah 267 § 61 folgen der Version des Babli, wodurch die Norm eine andere wird. Auch Farbstein, Das Recht der unfreien und der freien Arbeiter, S. 14, folgt kritiklos der babylonischen Version.

[2] Gittin 23[b], Temurah 25[b]: הרי את שפחה וולדך בן חורין אם היתה עוברה זכתה לו. Diese Baraitha, deren Übersetzung im Texte angeführt wird, wurde von den Amoräern so interpretiert, daß sie außer Norm gesetzt wurde. Vgl. Rubin, Der nasciturus.

[3] Kidduschin 78: ורבנן „החיו לכם" לעבדים ולשפחות. „Die Weisen fassen den Sinn der Worte (IV. B. M. 31, 18, bei den Kriegsgefangenen von Midjan) ‚lasset am Leben für Euch' zu Sklaven und Sklavinnen." Vgl. Gittin 38 und Tossafoth s. v. אבל.

[4] Czyhlarz Inst. 173.

sondern in Mobilien und Immobilien. Mobilien erwirbt man entweder durch das Hochheben des Gegenstandes von seinem Platze oder, wenn er zu schwer ist, um hochgehoben zu werden, dadurch, daß man ihn an sich zieht. Immobilien hingegen erwirbt man entweder durch die Übergabe des Kaufpreises oder durch den Empfang eines Verkaufsdokumentes, in welchem die Worte geschrieben stehen, „mein Feld" — falls der Kauf ein Feld betrifft — sei dir verkauft, oder durch Besitzergreifung, indem der Käufer gewisse Arbeiten im gekauften Objekte verrichtet.[1] Das Tauschgeschäft, das in alter Zeit der vorherrschendste Erwerbungsakt gewesen ist,[2] erscheint zur Zeit der Mischnah, nach der vorherrschenden Meinung wenigstens, nur auf Mobilien beschränkt.[3] Erst später erlangt es im babylonischen Talmud seine frühere Bedeutung,[4] während es im jerusalemischen Talmud tatsächlich auf Mobilien beschränkt bleibt.[5] Es ist nun charakteristisch, daß der Sklave im Talmud nicht zu den Mobilien oder, richtiger gesprochen,

---

[1] Kidduschin I, 5: נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה ושאין להם אחריות אין נקנין אלא במשיכה. „Güter, die als Sicherstellung dienen (Immobilien), werden erworben entweder durch Geld oder durch Verkaufsdokument oder durch Besitzergreifung. Güter, die nicht als Sicherstellung dienen (Mobilien), werden erworben durch das ‚An sich ziehen'." In bezug auf das Hochheben vgl. Baba Bathra 86 und Choschen Mischpat 198 § 1. Der Wortlaut des Verkaufsdokumentes wird Kidduschin 26ª angegeben: בשטר כיצד כתב לו על הנייר או על החרס אע"פ שאין בהם שוה פרוטה שדי מכורה לך שדי נתונה לך הרי זו מכורה ונתונה. Die Einzelheiten über diese Dinge können erst in der Lehre über den Kauf vorgebracht werden.

[2] Ruth IV, 7: וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל:

[3] In der Mischnah werden nur die drei angeführten Erwerbungsakte aufgezählt.

[4] Baba Mezia 47ª: אמר ליה רב הונא מדסקרתא לרבא וללוי דאמר בכליו של מקנה הא קא קני ארעא אגב גלימא א"כ הוו ליה נכסים שיש להם אחריות ונקנין עם נכסים שאין להם אחריות ואנן איפכא תנן...... „R. Huna aus Diskarta sagte dem Raba: Nach Levi, der meint, das symbolische Tauschgeschäft bestünde darin, daß der Übertragende einen Gegenstand dem Erwerbenden übergibt, würde man ein Feld (wenn man es mittels symbolischen Tauschgeschäftes erwirbt) mittels eines Mantels (den der Übertragende gibt), erwerben; daraus würde nun folgen, daß Güter, die als Sicherstellung dienen, mittels Übertragung solcher Güter, die nicht als Sicherstellung dienen, erworben werden können, während wir das Gegenteil gelernt haben ......" Daraus erhellt jedenfalls, daß zur Zeit der babylonischen Amoräer auch Immobilien mittels des symbolischen Tauschgeschäftes übertragen wurden. Dasselbe erhellt auch aus Kidduschin 22ᵇ aus der Antwort auf die Frage, warum die Mischnah nicht das Tauschgeschäft anführt.

[5] Jeruschalmi Kidduschin fol. 60, Spalte 3: בראשונה היו קונין בשליפת המנעל .... חזרו להיות קונין בקצצה. מהו בקצצה? בשעה שהיה אדם מוכר שדה אחוזתו היו קרוביו מביאין חביות וממלין אותן קליות ואגוזין ושוברין לפני התינוקות והתינוקות מלקטין ואומר נקצץ פלוני

zu den Moventes, sondern in den meisten Fällen zu den Immobilien gezählt wird.[1] Das kommt ohne Zweifel daher, daß man den Sklaven, in der alten Zeit wenigstens, nicht zum Tiere degradieren wollte. Darum hat man ihn nicht in die Klasse der Mobilien, der Moventes, gestellt, welche der Eigentümer töten und vernichten kann, was beim Sklaven nach dem talmudischen Rechte nie der Fall gewesen ist. Er paßt daher viel eher in die Klasse der Immobilien, die meistens unzerstörbar sind und Früchte tragen. Daher wird der Sklave auch wie Immobilien erworben, entweder durch die Übergabe des Kaufpreises oder durch die Entgegennahme eines Verkaufsdokumentes oder durch Besitzergreifung, d. h. dadurch, daß der Sklave dem neuen Herrn gewisse Arbeiten verrichtet, z. B. ihn ankleidet oder auskleidet, ihn wäscht, salbt, reibt u. dgl. m. — lauter persönliche Dienstleistungen, die als Sklavenarbeiten gelten.[2]

מאחזתו. .... הזרו להיות קונין בכסף ובשטר ובחזקה. „Zuerst pflegte man zu erwerben (Immobilien) durch das Ausziehen des Schuhes (durch das symbolische Tauschgeschäft) .... Dann fing man an zu erwerben durch „קצצה". Verkaufte nämlich jemand ein Erbgut, so brachten seine Verwandten mit gebrannten Ähren und Nüssen gefüllte Fässer, zerschlugen sie und schütteten deren Inhalt vor den Kindern der Straße aus, die ihn auflasen und man sagte: N. N. ist von seinem Erbgute abgeschnitten worden (נקצץ). Daher der Ausdruck „קצצה" .... Noch später begann man zu erwerben durch Geld, durch ein Verkaufsdokument oder durch Besitzergreifung." Daraus geht ja klar hervor, daß zur Zeit der Einführung der drei letzteren Erwerbungsarten für Immobilien das symbolische Tauschgeschäft auf diese keine Anwendung fand. Nur dadurch ist es begreiflich, daß die Mischnah weder bei Immobilien noch bei Sklaven vom symbolischen Tauschgeschäft spricht. Damit ist die Frage des L. Heller in seinem Mischnah-Kommentar Kidduschin I, 5 gelöst. R. Nissim zu Mischnah 6 führt allerdings eine Tossifta (Kidduschin I) an, aus der hervorgeht, daß man auch Immobilien durch Tausch erwerben kann. Diese Tossifta stimmt mit jener überein (vgl. weiter unten S. X, Anm. 1), die auch bei Sklaven das Tauschgeschäft gelten lassen will, während die Mischnah beides ablehnt. Vgl. Tossafoth Kidduschin 27ᵃ s. v. ומקומו und die angegebenen Parallelstellen. Meine Vorgänger erwähnen von alledem nichts.

[1] Vgl. weiter unten.

[2] Kidduschin I, 3: עבד כנעני נקנה בכסף ובשטר ובחזקה. „Der kanaanitische Sklave wird erworben durch Geld, durch ein Verkaufsdokument oder durch Besitzergreifung." Was die angeführten Arbeiten betrifft, so werden sie in folgender Baraitha Kidduschin 22ᵇ aufgezählt: תנו רבנן כיצד בחזקה התיר לו מנעלו או הוליך כליו אחריו לבית המרחץ הפשיטו הרחיצו סכו גרדו הלבישו הנעילו הגביהו קנאו. „Die Lehrer lehren: worin besteht die Besitzergreifung (des Sklaven)? Darin, daß er (der Sklave) ihm (dem Käufer) den Schuh ausgezogen oder die Kleider ins Bad nachgetragen, oder ihn entkleidet oder gewaschen oder gesalbt oder frottiert oder angekleidet oder ihm die Schuhe angezogen oder ihn aufgehoben hat; auf diese Weise hat er ihn erworben."

Eine Baraitha fügt noch die Erwerbung durch Tausch hinzu.[1] Diese Baraitha stimmt mit einer anderen überein, die auch Immobilien durch Tausch erwerben läßt, während die Mischnah beides negiert. Samuel fügt noch das Erwerben durch das „An sich ziehen" hinzu.[2] Aber auch dabei unterscheidet sich der Sklave von den Moventes. Denn um ein Tier, das keinen Verstand hat, zu erwerben, genügt schon, daß der Erwerbende es ruft und es auf den Ruf hin sich bewegt; den Sklaven hingegen muß er anfassen und zu sich führen. Ist der Sklave noch ein Kind, das keinen Verstand hat, dann genügt auch, wie beim Tiere, daß der Erwerbende den jungen Sklaven zu sich ruft.

Verkauft wurden die Sklaven auf dem Sklavenmarkt. Dort wurden sie auf einer Erhöhung zur allgemeinen Besichtigung ausgestellt.[3]

Nach der Erwerbung gab der Herr dem Sklaven seine Etikette an den Hals und auf das Kleid.[4]

§ 6. Sklavenerwerbung bei Nichtisraeliten.

Einer eigentümlichen Auffassung begegnen wir bei den Lehrern der nachtannaitischen Zeit in bezug auf das Verhältnis des nichtisraelitischen Sklaven zu seinem nichtisraelitischen Herrn.

[1] Kidduschin 22b: תנא אף בחליפין. ותנא דידן? מילתא דליתא במטלטלין קתני מילתא דאיתא במטלטלין לא קתני. „Man lehrte: auch durch Tausch (kann der Sklave erworben werden). Und unser Lehrer? (warum zählt er in der Mischnah das Tauschgeschäft nicht auf?) er zählt nur solche Erwerbungsakte auf, die bei Mobilien nicht vorkommen, Erwerbungsakte, die bei Mobilien auch vorkommen (wie das Tauschgeschäft nämlich) zählt er nicht." Vgl. oben S. VIII, Anm. 5, wo diese Frage viel einfacher gelöst wird.

[2] Ibid. l. c.: אמר שמואל עבד כנעני נקנה במשיכה כיצד תקפו ובא אצלו קנאו קראו ובא אצלו לא קנאו . . . . וקראו לא? והתניא . . . . . . כיצד במשיכה קורא לה והיא באה או שהכישה במקל ורצתה לפניו כיון שעקרה יד ורגל קנאה . . . . אמרי בהמה אדעתא דמרה אזלא עבד אדעתיה דנפשיה קאזיל. אמר ר' אשי עבד קטן כבהמה דמי. „Samuel sagt: ein kanaanitischer Sklave wird erworben durch das ‚An sich ziehen', nämlich ergreift er ihn und er kommt zu ihm, hat er ihn erworben, ruft er ihn und er kommt zu ihm, hat er ihn nicht erworben . . . . Wenn er ihn gerufen, nicht? man lehrt doch . . . . . . wie ist das ‚An sich ziehen'? er ruft sie (die Kuh) und sie kommt oder er schlägt sie mit einem Stock und sie läuft vor ihm; wie sie nur Vorder- und Hinterfuß bewegt, hat er sie erworben. Ich werde dir sagen, das Tier bewegt sich nur nach dem Sinne des Herrn, der Sklave hingegen hat seinen eigenen Willen. R. Aschi sagt: ein junger Sklave gleicht (in dieser Beziehung) dem Tiere."

[3] Sifra Abschnitt Behar Kap. 6: דבר אחר "לא ימכרו ממכרת עבד„ שלא יעמידנו בסמטא ויעמידנו על אבן המקח:

[4] Sabbat 58a: יוצא העבד בחותם שבצוארו אבל לא בחותם שבכסותו. „Der Sklave darf (am Sabbat) ausgehen mit der Etikette an seinem Halse, aber nicht mit der auf seinem Kleide".

Danach kann der Nichtisraelite überhaupt kein Eigentumsrecht an seinem Sklaven erwerben. Alles, was er an seinem Sklaven erwirbt, ist das Recht auf seine Arbeitskraft, mehr nicht.[1] In der Mischnah und den älteren Quellen ist davon nichts bekannt. Welche praktischen Folgen dies für die Erwerbung eines Sklaven aus der Hand eines Nichtisraeliten von seiten eines Israeliten hatte, werden wir bald sehen.[2]

§ 7. Die Erwerbung durch Leistung der Steuer.

An den römischen „incensus" erinnert der Ausspruch, daß derjenige, der die Steuer nicht bezahlen kann, von demjenigen, der diese für ihn bezahlt, dafür zum Sklaven gemacht werden kann.[3]

§ 8. Die Haftung für Mängel.

Nach älterem römischen Rechte haftet der Verkäufer für Mängel, welche etwa der Sache anhaften, nicht.[4] Erst nach ädilizischem Rechte ist der Verkäufer für alle verborgenen Mängel der Ware, durch die deren Brauchbarkeit vermindert wird, verantwortlich, gleichviel, ob der Verkäufer von den Mängeln wußte oder nicht.[5] Dem Käufer stehen diesbezüglich zwei Klagen zu Gebote:

---

[1] Gittin 37[b]: דאמר ר"ל מנין לנכרי שקונה את הנכרי למעשה ידיו שנאמר „וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו" אתם קונים מהם ולא הם קונים מכם ולא הם קונים זה מזה. „Simon ben Lakisch sagt: Woher wissen wir, daß ein Nichtjude den anderen nur in bezug auf seine Arbeitskraft erwirbt? Es heißt (III. B. M. 25, 45) ‚auch von den Kindern der Geduldeten, die bei euch wohnen, könnt ihr kaufen'. Nur ihr könnt von ihnen erwerben (Sklaven als Eigentum), aber sie können weder von euch, noch unter sich selbst (Sklaven als Eigentum) erwerben." Vgl. Jebamoth 45—46.

[2] Vgl. § 10.

[3] Jebamoth 46[a]: אמר ליה ר' פפא לרבא חזי מר הני דבי פפא בר אבא דיהבי זוזי לאינשי לכרגייהו ומשעבדי בהו כי נפקי צריכי גיטא דחירותא או לא? א"ל איכו שכיבי לא אמרי לכו הא מילתא הכי אמר ר' ששת מוהרקייהו דהני בטפסא דמלכא מנח ומלכא אמר מאן דלא יהיב כרגא משתעבד למאן דיהיב כרגא. „R. Papa sagte dem Raba: Siehe Meister, diese Leute des Papa ben Abba geben den Leuten das Steuergeld (bezahlen für sie die Steuer) und arbeiten mit ihnen als ihren Sklaven. Wenn sie dieselben dann freigeben, müssen sie auch einen Freilassungsbrief haben oder nicht? (Vgl. Raschi an Ort und Stelle, wo erklärt wird, daß diese Leute Nichtjuden waren). Darauf antwortete dieser: Wäre ich gestorben, hätte ich euch dies nicht gesagt; so sagt R. Scheschet: das Sklavensiegel dieser Leute liegt im königlichen Schranke und der König befiehlt, wer die Steuer nicht bezahlt, muß Sklave sein bei demjenigen, der sie für ihn bezahlt." Vgl. Baba Mezia 83[b] in bezug auf Wucher.

[4] Czyhlarz Inst.

[5] Dernburg Pandekten II, 276 ff. L. 1 § 2, D. 21, 1: „dummodo sciamus, venditorem, etiam si ignoravit ea, quae Aediles praestari jubent, etiam tenere debere. Nec est hoc iniquum, potuit enim ea nota habere venditor: neque enim interest emptoris, cur fallatur, ignorantia venditoris, an calliditate."

die „actio redhibitoria" auf Auflösung des Geschäftes und die „actio quanti minoris" auf Rückerstattung desjenigen Betrages, um welchen der Gegenstand durch die Mängel weniger wert ist, als er gezahlt hat.[1]

Ebenso haftet nach ältestem talmudischen Rechte der Verkäufer für verborgene Mängel der Sache, die deren Brauchbarkeit vermindern und vom Käufer nicht bemerkt werden konnten. Nur hat nach talmudischem Rechte der Käufer nur das Recht auf Vertragsauflösung, nicht aber den Anspruch auf Rückzahlung irgendeines Betrages, falls er den gekauften Gegenstand trotz der Mängel, die ihm anhaften, behalten möchte.[2] Kauft nun jemand

[1] Dernburg l. c.

[2] Tossifta B. B. 4: המוכר שפחה לחבירו ע"מ שיש בה מומין אמר לו שפחה זו חולה היא שוטה היא נכפית היא שעמומית היא והיה בה מום אחר [אחד] וסנפו עם המומין הרי זה מקח טעות. אמר לו אותו המום ומום אחר עמו אין זה מקח טעות. „Wenn jemand einem eine Sklavin verkauft mit dem Geständnis, daß sie Fehler besitzt, indem er ihm sagt, diese Sklavin ist krank, blöde, epileptisch und gemütskrank; sie hat aber in Wirklichkeit nur einen von allen diesen aufgezählten Fehlern, so kann der Kauf rückgängig gemacht werden; sagt er ihm aber, sie hat diesen Fehler (nennt er den Fehler, den sie wirklich hat, beim Namen) und noch andere (ohne Namen aufzuzählen), so ist der Kauf gültig." Der Grund dieser Lehre ist folgender: Hat der Verkäufer viele Fehler mit Namen aufgezählt, von denen nur einer sich in Wirklichkeit vorfindet, so ist der Käufer dadurch getäuscht worden, weil er erkannt haben mochte, daß vieles von dem, was der Verkäufer sagt, nicht wahr ist, und daher geglaubt haben mag, daß gar nichts wahr ist; was aber nicht der Fall ist, wenn er nur den einen Fehler, den sie wirklich besitzt, beim Namen genannt, andere Fehler aber nur unbestimmt angedeutet hat, in welchem Falle der Käufer hätte untersuchen müssen, ob dieser eine Fehler sich vorfindet oder nicht. Hieraus folgt zweierlei: Erstens, daß Fehler — selbstredend, welche die Brauchbarkeit vermindern, wie Epilepsie usw. — den Kauf rückgängig machen; zweitens, daß der Käufer, wenn er den Kauf aufrecht erhalten will, auf Ersatz keinen Anspruch hat, nach der Regel, daß dort, wo der Kauf rückgängig gemacht werden kann, kein Anspruch auf Ersatz stattfindet, falls der Kauf aufrecht erhalten wird. Vgl. Choschen Mischpat 232, § 4. Vgl. ferner Baba Mezia 80ª, wo die oben angeführte Tossifta mit unwesentlichen Änderungen angeführt wird. Was den Blödsinn betrifft, stimmt der Talmud hier mit dem Corpus iuris überein, wo es L. 4 § 3. D. 21, 1 heißt: „Idem Pomponius ait, quamvis non valide sapientem servum venditor praestare debeat, tamen, si ita fatuum vel morionem vendiderit, ut in eo usus nullus sit, videri vitium." Hingegen werden Gemütsfehler nach dem römischen Rechte nicht als solche Fehler betrachtet, durch die der Kauf rückgängig gemacht werden kann. Daher kann der Käufer eines Zugtieres, das sich als scheu und zum Ausschlagen geneigt herausstellt, den Kauf deshalb nicht rückgängig machen, „unde quidam iumenta pavida et calcitrosa morbosis non esse adnumeranda dixerunt" l. c. Während nach dem talmudischen Rechte der Käufer eines Pflugochsen den Kauf rückgängig machen kann, wenn es sich herausstellt, daß der Ochs stößig ist.

Baba Bathra 92ª: המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן רב אמר הרי זה מקח טעות ושמואל אמר יכל לומר לו לשחיטה מכרתיו לך. „Wenn einer dem anderen einen Ochsen verkauft

einen Sklaven und findet nachher an ihm einen Fehler, der dessen Brauchbarkeit vermindert, so hat er das Recht, auf die Vertragsauflösung zu dringen. Leibesfehler, welche die Brauchbarkeit nicht vermindern, werden nicht beachtet.[1] Ebensowenig kann der Käufer den Kauf rückgängig machen, wenn es sich herausstellt, daß der Sklave ein Dieb oder Kartenspieler ist.[2] Dagegen findet Vertrags-

---

und es sich nachher herausstellt, daß der Ochs stößig ist, meint Rab, daß der Kauf rückgängig gemacht werden kann, Samuel meint, er kann ihm sagen, ich habe dir ihm zum Schlachten verkauft. (Falls der Käufer nicht ausdrücklich gesagt, zu welchem Zweck er den Ochsen braucht.)" Vgl. noch Tossifta Baba Bathra 4 und babli Baba Mezia 80.

[1] Kidduschin 11[a], Kethuboth 57[b]: סימפון בעבדים ליכא דאי דאבראי הא קחזי ליה ואי דגואי למלאכה קא בעי ושבסתר לא אכפת ליה. „Schönheitsfehler gibt es bei Sklaven nicht. Denn sind sie an den unbedeckten Körperteilen, so hat sie der Käufer gesehen, sind sie aber an den bedeckten Körperteilen, so genieren sie ihn nicht, da man Sklaven nur zur Arbeit braucht." So übersetzt Maimonides, Mechirah XV, 12, mit vollem Recht diese Stelle; derselben Ansicht sind auch die Tossafisten. Vgl. Baba Mezia 80[a] s. v. שפחה und Gittin s. v. מן. Krauss, Talmudische Archäologie II, 89, macht hier einen Unterschied zwischen Sklaven und Sklavinnen. Er schreibt wörtlich: „Nur bei schriftlicher Vereinbarung bilden die berührten Mängel .... einen dolus, sonst ist der Kauf, wie bereits gesagt, auf jeden Fall gültig, auch wenn der Sklave ein Falschspieler .... oder ein mit Leibesfehlern behafteter Mensch ist; bei Sklavinnen freilich ist der Leibesfehler (auch Krankheit, Irrsinn, Epilepsie) schwerer zu beurteilen ......" Das ist ein Irrtum. Denn der Lehrsatz „סמפון בעבדים ליכא" bezieht sich nicht nur auf Sklaven, sondern auch auf Sklavinnen, wie aus der angeführten Stelle aus Talmud Kidduschin 11[a] unzweideutig hervorgeht, wo dieser Lehrsatz auf „שפחה כנענית" angewendet wird. Wenn Epilepsie, Krankheit und Irrsinn bei der Sklavin den Kauf rückgängig machen, so ist der Grund einfach der, daß diese Fehler die Brauchbarkeit vermindern; sie würden auch bei Sklaven zur Auflösung des Geschäftes führen. Warum aber die Tossifta von einer Sklavin spricht, erklärt sich sehr leicht aus dem Zusammenhange. Unmittelbar vor dieser Stelle handelt es sich um eine schwangere Sklavin und um eine säugende Sklavin, daher fährt die Tossifta fort, auch bei den Fehlern von einer Sklavin zu sprechen, was aber selbstverständlich den Sklaven nicht ausschließt. Ebenso ist das, was Krauss in Anmerkung 603 zur angeführten Stelle schreibt „Hingegen שפחה TBb 4, 5, 403_{10} außer מומין auch שעייא היא נכפית היא, שוטה היא חולה היא", woraus hervorgeht, daß er מומין und die angeführten Übel für nicht identisch hält, falsch. In der Tossifta sind vielmehr die angeführten Übel die Erläuterung des Wortes מומין. Vgl. Baba Mezia 80[a], wo diese Krankheiten מומין genannt werden.

[2] Tossifta Baba Bathra 4: המוכר עבד לחבירו ונמצא גנב או קביוסטוס הגיעו ליסטים או שהיה מוכתב למלכות הרי זה מקח טעות. „Wenn jemand einem einen Sklaven verkauft und es sich herausstellt, daß er ein Dieb oder ein Kartenspieler ist, ist trotzdem der Kauf gültig. Ist er aber ein Räuber oder von der Behörde vorgemerkt, so ist der Kauf nichtig." Vgl. hiezu Baba Bathra 92[b], wo anstatt „הרי זה מקח טעות" die Worte אומר לו הרי שלך לפניך stehen, während im Jeruschalmi Baba Bathra VII, 3, S. 15, Spalte 4, die Worte לא הגיעו vorkommen. Sowohl durch

auflösung statt, wenn es sich herausstellt, daß er ein Kapitalverbrechen begangen hat, oder wenn er von der Behörde vorgemerkt worden ist, um für öffentliche Arbeiten eingezogen zu werden, da in solchen Fällen die Brauchbarkeit nicht nur vermindert ist, sondern ganz aufhört.[1] An das ädilizische Edikt erinnert die Vertragsformel, die R. Juda eingeführt hat.[2] Sie lautet: dieser Sklave gehört rechtmäßig der Sklaverei an, ist weit entfernt, irgend welchen Anspruch auf Freiheit erheben zu können, wie auch von Reklamationen, besonders von seiten des Königs und der Königin, und das Zeichen (das Sklavenzeichen, das man einem fugitivus auf den Körper zu drücken pflegt, damit er nicht flüchten soll) irgend eines Menschen befindet sich auf ihm nicht[3] und er ist frei von jedem Fehler und von Krätzen, nicht nur jetzt, sondern auch von solchen, die jetzt geheilt, aber bis vier Jahre nach dem Verkaufe wieder ausbrechen können.[4] Ein be-

---

die Lesart der Tossifta, wie auch durch die Lesart des Jeruschalmi ist RABDs Erklärung der Talmudstelle Baba Bathra 92 widerlegt. Vgl. die Anmerkungen desselben Mechirah XV, 13. Vgl. zu קביוסטוס Tossafoth B. B. l. c. s. v. קביוסטוס. Vgl. zu מוכתב למלכות Maimonides, Mechirah XV, 13. Ebenso heißt es im römischen Rechte: „Item aleatores et vinarios non contineri edicto quosdam respondisse Pomponius ait, quemadmodum nec gulosos nec impostores aut mendaces aut litigiosos" L. 4 § 2. D. 21, 1. In bezug auf Kapitalverbrechen vgl. Corpus iuris L. 1 § 1. D. 21, 1, wo es heißt: „Item si quod mancipium capitalem fraudem admiserit . . . . ex his enim causis iudicium dabimus."

[1] Vgl. die vorhergehende Anmerkung.

[2] Gittin 86a: אתקין רב יהודה בשטר זביני דעבדי עבדא דנן מוצדק לעבדו ופטיר ועטיר מן חרורי ומן עלולי ומן ערורי מלכא ומלכתא ורשום דאיניש לא אית עלוהי ומנוקה מכל מום ומן שחין דנפק עד טצהר חדת ועתיק. Vgl. die Übersetzung im Texte.

[3] So übersetze ich die Worte ורשום דאיניש לא אית עלוהי nach Tossifta Makkoth III, 9 הרושם על עבדו שלא יברח פטור. Wenn jemand seinem Sklaven ein Zeichen ins Fleisch eingräbt, damit er nicht entfliehen soll, ist er befreit (von der Strafe, die aus Leviticus 19, 28 auf solches Vergehen folgt). Daß diese Stelle nur von Ausnahmsfällen spricht, sagt schon der Wortlaut, wie es schon Moses Isserles (Joreh Deah 180, § 4) anmerkt. Es ist daher verfehlt von Krauss (Archäologie II, 89) unter Hinweis auf diese Tossifta zu schreiben: „der neue Besitzer drückt dem Sklaven, wahrscheinlich in unverwischbarer Weise, wie es z. B. auch der Pfriemenstich der Bibel ist, eine Marke רשום auf, die es verhindern soll, daß ihm der Sklave entläuft", als ob das eine alltägliche Maßnahme wäre. Auch das angeführte ädilizische Edikt verlangt die Angabe, ob der Sklave ein fugitivus sei oder nicht.

[4] In der Übersetzung des Wortes טצהר folge ich den Responsen der Gaonen (שערי צדק דף צ'). Auch hier ist Krauss nicht glücklich in der Übersetzung. Er schreibt (Archäologie l. c.) „er ist frei von jedem Leibesfehler und von Krätzen, von da an **rückwärts** auf vier Jahre gerechnet." Er verlegt also die Haftung nach rückwärts, was entschieden unrichtig ist. Vgl. die Erklärer an Ort und Stelle.

liebtes Mittel, den Käufer zu betrügen, scheint das Färben der weißen Haare alter Sklaven gewesen zu sein, damit sie jünger aussehen. Der Talmud verbietet das, auch wenn der Verkäufer keinen höheren Preis dadurch erzielt.[1]

§ 9. Die Übervorteilung.

Nach dem alten römischen Rechte war Übervorteilung kein Grund, den Kauf rückgängig zu machen. Man kann eben teuer und billig kaufen und ebenso verkaufen. Hatten einmal die Parteien auf den Preis sich geeinigt, so konnte keine von ihnen nachher einwenden, daß sie übervorteilt worden wäre. Erst Diokletian verordnete, daß, falls der Verkäufer nicht einmal die Hälfte des Wertes des Verkaufsgegenstandes empfangen hat, das Geschäft rückgängig gemacht werden kann.[2] Der Grund dieses Gesetzes wurde im Mittelalter im „dolus" des Übervorteilenden erblickt und daher dieses Gesetz auch auf den Käufer, der über die Hälfte des Wertes des Kaufsgegenstandes übervorteilt worden ist, ausgedehnt.[3] Allerdings konnte auch der Übervorteilende den Betrag, um den es sich handelte, ersetzen, um das Geschäft aufrecht zu erhalten.

---

[1] Baba Mezia IV, 12: אין מפרכסין לא את האדם ולא את הבהמה. „Man darf weder Menschen noch Tiere herausputzen (wenn man sie verkaufen geht)." Dazu führt der Talmud erläuternd folgendes Histörchen an: פירכוס דאדם מאי היא כי הא דההוא עבדא סבא דאזיל צבעיה לרישיה ולדיקניה אתא לקמיה דרבא אמר ליה זיבנן אמר ליה יהיו עניים בני ביתך אתא לקמיה דרב פפא בר שמואל זבניה יומא חד אמר ליה אשקיין מיא אזל חווריה לרישיה ולדיקניה אמר ליה חזי דאנא קשיש מאבוך קרי אנפשיה צדיק מצרה נחלץ ויבא אחר תחתיו. Was versteht man unter „פירכוס" beim Menschen? Wie folgt. Ein alter Sklave, der sich Kopfhaar und Bart färbte, kam zu Raba und sagte ihm, kaufe mich. Dieser antwortete ihm (unter Hinweis auf Mischnah Aboth I, 5), es sollen Arme (nämlich Israeliten und keine Sklaven) dein Hausgesinde bilden. Darauf ging er zu R. Papa bar Samuel, der ihn wirklich erwarb. Eines Tages, als er von ihm Wasser zum Trinken verlangte, ging der Sklave und entfärbte sich Kopfhaar und Bart und sagte zum Herrn: schau ich bin älter als dein Vater (wie kannst du verlangen, daß ich dich bedienen soll?), da wendete R. Papa auf sich den Vers (Sprüche 11) an, der Fromme (Raba) wird vom Unglück gerettet und ein anderer (in der zitierten Stelle heißt es eigentlich „ein Bösewicht") kommt an seine Stelle. Vgl. hiezu „שיטה מקובצת" an Ort und Stelle.

[2] L. 2. C. 4, 44: „Rem majoris pretii si tu vel pater tuus minoris pretii distraxit, humanum est, ut vel pretium te restituente emptoribus fundum venditum recipias auctoritate intercedente judicis, vel si emptor elegerit, quod deest justo pretio recipies minus autem pretium esse videtur si nec dimidia pars veri pretii soluta sit." Vgl. Stanislaus Pineles in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Gaius" I, 6, 7, 8; II, 1.

[3] Dernburg, Pandekten II, § 102, S. 284.

Eine viel wichtigere Rolle spielt die Übervorteilung, welche schon die Bibel verbietet, im talmudischen Rechte. Übertrifft die Übervorteilung auch nur den sechsten Teil des Wertes des Verkaufsgegenstandes, so kann schon das Geschäft annulliert werden.[1] Nur sind Immobilien und Sklaven, welche in den meisten Fällen wie Immobilien behandelt werden, vom Gesetze der Übervorteilung ausgeschlossen.[2] Nur R. Jochanan vertritt hier den Standpunkt, den später Diokletian einnimmt. Er behauptet — gegen den einfachen Wortlaut der Mischnah — steif und fest, daß auch bei Immobilien, wenn die Übervorteilung die Hälfte des Wertes übertrifft, der Kauf annulliert werden kann, was selbstverständlich auch auf Sklaven anzuwenden ist.[3]

§ 10. Die Beschneidung.

Ein wichtiger Akt bei der Erwerbung von Sklaven war die Beschneidung. Schon in der Bibel heißt es (I. B. M. 17, 13): „Beschnitten soll werden dein Hausgeborener und der um dein Geld Gekaufte." Daraus geht klar hervor, daß man den Sklaven, wie den eigenen Sohn beschneiden muß. Ebenso folgt daraus, daß man einen Sklaven, der in die Beschneidung nicht einwilligt, gar

---

[1] Baraitha Baba Mezia 50[b]: אונאה פחות משתות נקנה מקח יתר על שתות בטל מקח שתות קנה ומחזיר אונאה דברי ר׳ נתן....... „Erreicht die Übervorteilung nicht den sechsten Teil (vgl. Baba Mezia 49[b] die Kontroverse zwischen Rab und Samuel, was man unter dem „sechsten Teil" zu verstehen hat; näheres in der Lehre vom Kaufe), so ist der Kauf perfekt; übersteigt sie den sechsten Teil, wird der Kauf annulliert; erreicht sie den sechsten Teil, ist wohl der Kauf gültig, doch muß der Betrag, um den der eine den anderen übervorteilt hat, zurückerstattet werden, das sind die Worte des R. Nathan ...." (So wird im Babli l. c. gegen die Mischnah die Norm festgesetzt.)

[2] Mischnah Baba Mezia 4, 9: אלו דברים שאין להם אונאה העבדים והשטרות והקרקעות..... „Bei folgenden Dingen gibt es keine Übervorteilung: Bei Sklaven, bei Wechseln, bei Immobilien."

[3] Jeruschalmi Kethuboth ed. Krotoschin, Fol. 34, Spalte 3: אמר ר׳ יוחנן אם היה המקח מופלג יש לו הונייה מתניתא פליגא על ר׳ יוחנן? „אלו דברים שאין להם הונייה העבדים והשטרות והקרקעות"..... פתר לה ובלבד דבר שאינו מופלג. „R. Jochanan sagt: Wenn er um mehr als die Hälfte übervorteilt worden ist, gibt es eine Übervorteilung (auch bei Immobilien usw.). Die Mischnah widerspricht dem R. Jochanan, da sie lehrt: ‚Bei folgenden Dingen gibt es keine Übervorteilung: Bei Sklaven, bei Wechseln, bei Immobilien .....‘ Er erklärt sie dahin, wenn die Übervorteilung die Hälfte nicht übersteigt." Vgl. hiezu Tossafoth Baba Mezia 57[a] s. v. אמר und Kidduschin 42[b] s. v. ה"ג. Ferner Moses Isserles in Choschen Mischpat 227, § 29 und Kommentare. Zadok Kahn (Die Sklaverei nach Bibel und Talmud S. 60), dem Krauss (Archäologie II, 87), folgt, weiß davon nichts.

nicht halten darf[1] Der Talmud unterscheidet zwischen Hausgeborenen und Gekauften. Die Hausgeborenen werden wie die eigenen Söhne im Alter von 8 Tagen beschnitten, während die Gekauften am Tage der Erwerbung, mochten sie auch am selben Tage geboren sein, beschnitten werden müssen. Doch führt der Talmud Fälle an, in welchen diese Regel keine Geltung hat.[2] Auch verlangt der Talmud ein Tauchbad nach der Beschneidung, wie bei jedem Proselyten. Dieses Tauchbad gewann später noch größere Bedeutung bei der Erwerbung von Sklaven aus dem Besitze eines Nichtisraeliten. Wie schon früher erwähnt, hat sich in der nachtanaitischen Zeit die Auffassung herausgebildet, daß der Nichtisraelit überhaupt kein Eigentumsrecht an seinem Sklaven besitzen kann. Kaufte nun der Israelit einen Sklaven bei einem Nichtisraeliten, so konnte er vom Verkäufer nicht mehr erwerben als dieser selbst besaß, nämlich nur die Arbeitskraft. In das Eigentum des Israeliten trat der Sklave erst nach der Beschneidung, während er das Tauchbad nahm. Daher mußte darauf geachtet werden, daß der Sklave, während er das Tauchbad nahm, faktisch in der Gewalt des Herrn war, sonst konnte der Sklave sagen, ich tauche unter, um Proselyt zu werden, und da er noch nicht im Eigentume des Herrn stand, würde er Proselyt, also freier Mann werden.[3] Im Talmud wird die Prozedur eines solchen Tauchbades geschildert. R. Aschi wollte einen von einem Nichtisraeliten erstandenen Sklaven das Tauchbad nehmen lassen. Er übergab ihn zu diesem Zwecke dem Rabina und R. Acha, dem Sohne des Raba und sagte ihnen: „Ihr seid mir Bürgen, daß ich ihn durch das Tauchbad nicht verliere." Darauf legten sie dem Sklaven eine Schlinge um den Hals und ließen ihn in das Bad steigen. Während er untertauchte, ließen sie für einen Moment die Schlinge locker werden,

---

[1] Was Zadok Kahn (Die Sklaverei nach Bibel und Talmud S. 78) hierüber sagt, ist unrichtig.

[2] Talmud Babli Traktat Sabbat 135[b]. Vgl. hiezu Joreh Deah 267, § 1.

[3] Talmud Babli Traktat Jebamoth 45[b]: אמר ר' חמא בר גוריא אמר רב הלוקח עֶבד מן הגוי וקדם וטבל לשם בן חורין קנה עצמו בן חורין מאי טעמא? גוי גופא לא קני ליה מאי דקני ליה הוא דמקני ליה לישראל וכיון דקדם וטבל לשם בן חורין אפקעיה לשעבודיה . . . . „R. Chama bar Goria sagt im Namen des Rab: ‚Wenn jemand einen Sklaven bei einem Nichtjuden kauft und der Sklave zuvorkommt und untertaucht, in der Absicht, als Proselyt freizuwerden, ist er befreit.‘ Was ist der Grund? Der Nichtjude selbst konnte ihn ja nicht (als Eigentum) erwerben. Er vermag daher nur das, was er an ihm besitzt (nämlich die Arbeitskraft) dem Israeliten weiter zu übertragen; kommt nun der Sklave zuvor und taucht unter, in der Absicht, befreit zu werden, so wird dadurch jede Verpflichtung aufgehoben."

damit das Wasser alle Teile des Körpers berühre, zogen sie aber sofort fest, damit er die Macht des Herrn spüre und so wie er das Haupt aus dem Wasser hob, legten sie ihm ein Gefäß mit Ton darauf mit den Worten: „Gehe, trage das deinem Herrn."[1]

Diese Beschneidung der Sklaven mochte in ruhigen Zeiten, solange keine Verfolgungen stattfanden, keine Schwierigkeiten verursacht haben. Der Sklave fügte sich wahrscheinlich ohne zu murren und dies um so mehr, da er beim jüdischen Herrn auf ein besseres Los hoffen konnte. Gegen seinen Willen durfte der Sklave nicht beschnitten werden.[2]

Anders gestaltete sich die Sache in unruhigen Zeiten, während deren den Israeliten selbst die Beschneidung oft verboten wurde. Da war die Beschneidung, welche als mit der Bekehrung heidnischer Sklaven gleichbedeutend galt, mit großen Gefahren verbunden, da der Sklave selbst bei der geringsten Bestrafung von seiten des Herrn diesen aus Rache anzeigen konnte. Hat doch sogar noch der judenfreundliche Antoninus Pius es den Juden verboten, an Nichtjuden die Beschneidung vorzunehmen.[3]

Solche Zustände mögen die Lehre des R. Ismael hervorgebracht haben, daß man auch unbeschnittene Sklaven halten dürfe.[4] Er stützt sich dabei auf einen Vers im II. B. M. 23, 12, wo es heißt: „Sechs Tage verrichte deine Arbeit, am siebenten sollst du ruhen, damit auch ruhe dein Ochs und dein Esel und sich erhole der Sohn deiner Magd und der Fremde." Da es schon im 20. Kapitel heißt: „Der siebente Tag sei heilig dem Ewigen deinem Gotte; du sollst keine Arbeit verrichten, weder du noch dein Sohn oder deine Tochter, dein Sklave oder deine Sklavin . . .", daher meint er, daß hier im 20. Kapitel von beschnittenen, im

---

[1] Talmud Babli Traktat Jebamoth 46a: כי האי דמנימין עבדיה דרב אשי בעא לאטבוליה מסריה ניהליהו לרבינא ולרב אהא בריה דרבא אמר להו חזו דמינייכו קבעינא ליה רמו ליה ארוסיה בצוואריה ארפו ליה ועמצמו ליה ארפו ליה כי היכי דלא להוי חציצה צמצמו ליה כי היכי דלא לקדים ולימא לשם בן חורין אני טובל בהדי דדלי רישיה ממיא אנחו ליה זולטא דטינא ארישיה ואמרו ליה זול אמטי לבי מרך. Die Übersetzung ist im Texte gegeben.

[2] Talmud Babli Traktat Jebamoth 46a: ורבנן אמר עולא בשם שאי אתה מל בן איש בעל כרחו כך אי אתה מל עבד איש בעל כרחו. „Ulla sagt: Die Ansicht der Lehrer ist: So wie du keinen freien Nichtjuden gegen seinen Willen beschneiden darfst, ebensowenig darfst du einen Sklaven gegen seinen Willen beschneiden."

[3] L. 11 pr. D. 48, 8: „Circumcidere judeis filios suos tantum rescripto Divi Pii permititur; in non eiusdem religionis, qui hoc fecerit, castrantis poena irrogatur."

[4] Baraitha Jebamoth 47b: ת"ר מקיימין עבדים שאינם מולין דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אין מקיימין. „Man kann unbeschnittene Sklaven halten, das sind die Worte des R. Ismael; R. Akiba meint, man dürfe nicht halten."

23. Kapitel hingegen von unbeschnittenen Sklaven die Rede ist, woraus hervorgeht, daß man unbeschnittene Sklaven halten dürfe. Daß diese Auslegung lediglich der Not der Zeit ihre Entstehung verdanke, ist klar. R. Akiba ist tatsächlich auch der Meinung, daß man keine unbeschnittenen Sklaven halten dürfe. Später wählte man einen Mittelweg. Hat der Herr den Sklaven unter der Bedingung gekauft, ihn nicht zu beschneiden, so darf er ihn halten,[1] hat er ihn aber unter der Bedingung gekauft, ihn zu beschneiden und weigert sich der Sklave nachher, die Bedingung zu erfüllen, darf er ihn 12 Monate halten, um zu sehen, ob der Sklave die Gesinnung ändern werde. Weigert er sich dann noch, die Bedingung zu erfüllen, muß er ihn an einen Heiden verkaufen.[2]

§ 11. Wer darf Sklaven halten?

Frauen dürfen nur Sklavinnen, aber keine Sklaven halten, damit man sie nicht der Unzucht verdächtige.[3]

---

[1] Ibid. l. c.: שלה רבין משמיה דרבי אילעאי וכל רבותי אמרו לי משמו איזהו עבד ערל שמותר לקיימו זה שלקחו רבו על מנת שלא למולו. „Welchen unbeschnittenen Sklaven darf man halten? Den, welchen der Herr unter der ausdrücklichen Bedingung gekauft hat, ihn nicht zu beschneiden."

[2] Ibid. l. c.: הלוקח עבד מן הגוי ולא רצה למול מגלגל עמו עד שנים עשר חודש לא מל חוזר ומכרו לנכרי. „Wenn einer einen Sklaven von einem Heiden kauft und der Sklave sich weigert, sich beschneiden zu lassen, wartet er zwölf Monate; will er auch dann nicht, so soll er ihn einem Heiden zurück verkaufen."

[3] Baraitha Baba Mezia 71[a]: אשה קונה את השפחות ואינה קונה את העבדים רבן שמעון בן גמליאל אומר אף קונה את העבדים. „Eine Frau darf wohl Sklavinnen kaufen, aber keine Sklaven; R. Simon ben Gamliel meint, sie dürfe auch Sklaven erwerben." Selbstverständlich gilt die erste Ansicht, welche die Majorität repräsentiert, als Norm. Es ist daher unbegreiflich, wie Krauss (l. c. S. 83) schreiben kann „Frauen . . . durften keine hebräischen Sklaven kaufen; Frauen nicht, damit sie nicht in Verruf kämen — doch brachte es die Kasuistik zustande, zu dekretieren, daß sie einen heidnischen Sklaven, gerade weil er von lasziven Sitten ist, halten dürfen." Dieser Gedanke taucht nur gelegentlich auf, um einen Widerspruch zwischen R. Simon ben Gamliel und einer Baraitha zu beseitigen, hat aber für die Norm gar keine Bedeutung. Vgl. Joreh Deah 267, § 19.



כל ישראל ערבים זה בזה

Alle Israeliten sind Bürgen, Einer für den Anderen.

Von **Dr. Armin Abeles**, Wien.

Dieser so oft gebrauchte und ebenso oft mißbrauchte Ausspruch findet sich bereits in einer der ältesten Quellenschriften der jüdischen Literatur, in Sifra zu III. B. M. XXVI, 37: וכשלו איש באחיו, אינו אומר איש באחיו, אלא איש בעון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה[1]. Schon auf den ersten Blick ist erkennbar, daß hier nicht von einer materiell rechtlichen Bürgschaft im Sinne des römischen Rechtes und unseres bürgerlichen Gesetzbuches die Rede ist, sondern vielmehr von einer solchen, deren Wesen in religiös-ethischen Vorstellungen verankert liegt. Nach der Lehre des römischen Rechtes ist Bürgschaft ein Vertrag, durch welchen der Bürge sich verpflichtet, mit der eigenen Persönlichkeit (dem eigenen Kredit) als Nebenschuldner in die Verbindlichkeit des Hauptschuldners einzutreten.[2] Für eine solche Rechtslage fehlen in der genannten Stelle alle juristischen und materiellen Bedingungen. Es handelt sich vielmehr darum, daß, nachdem die Israeliten durch einstimmiges Treugelöbnis die Annahme des sinaitischen Religionsgesetzes bekundeten, sie dadurch zugleich für dessen strenge Einhaltung die gegenseitige, religionsgesetzliche Verantwortung übernommen haben.[3]

---

[1] Ob hier eine vom massoretischen Text abweichende Lesart oder bloß eine andere Auffassung vorliegt, wage ich nicht zu entscheiden. Die Parallelstelle in babl. Sanhedr. 27ᵇ lautet: איש באחיו — איש בעון אחיו מלמד שכולם ערבים זה בזה.

[2] Vgl. R. Sohm, Instit. des röm. Rechtes, S. 490.

[3] Vgl. auch babli Rosch Hasch. 29ᵃ, Raschi s. v. אע״פ שיצא: כל ישראל ערבין למצות. Hievon das in manchen jüdischen Gemeinden noch heute übliche Aufgeben des ערבות bei Beerdigungen, indem mit dem Tode alle religionsgesetzlichen Verpflichtungen aufhören. Die religionsgesetzliche Verbindlichkeit des einen für den anderen hat auch im Parsismus grundsätzliche Bedeutung. Der Parse

Wohl kommt diese auch praktisch dadurch zum Ausdruck, daß sobald eine Verletzung des Religionsgesetzes von seiten des A vorliegt, die B, obwohl er in der Lage war, es zu tun, nicht rechtzeitig verhinderte, nicht nur A, sondern auch B der Strafe verfällt; mit der Schulderfüllung eines Bürgen im romanistischen Sinne ist solche Strafe jedoch schon deshalb nicht vergleichbar, weil sie eine göttliche und ihre Verhängung außerhalb menschlicher Willensbestimmung gelegen ist.[1] Der Gedanke der religionsgesetzlichen Verantwortung des einen für den anderen bildet einen Hochpunkt der nachbiblischen Theologie und als solcher einen Lieblingsgegenstand agadischer Auslegung. Aber nicht nur der Gedanke, auch die Form, in welcher er im Sifra dargestellt erscheint, nämlich die der Bürgschaft, gelangt in Talmud und Midrasch häufig zur Anwendung. So z. B. wird an einer weiterhin noch ausführlicher zu behandelnden Stelle in babl. Sota 37ª an der Hand des Ausspruches ערבא וערבא דערבא, ziffermäßig das Maß der gegenseitigen Verantwortlichkeit festgestellt, wozu die Israeliten am Sinai sich verpflichtet hatten. In Sinn und Wesen verschieden, der Form nach aber gleich sind Stellen, wie Jalkut Prov. VI, 1: בשעה שעמדו ישראל על הר סיני, א"ל הקב"ה......תנו לי ערבים oder Tanchuma, I. B. M. XLIV, 18; Schoch Tob. Ps. VIII, 3: בשעה שבקש הקב"ה ליתן את התורה לישראל ...... א"ל ערבים מבקש מכם; ferner Cant. rabba I, 3: אר"מ בשעה שעמדו ישראל ..... א"ל הקב"ה הביאו לי ערבים טובים ..... א"ל אבותיכם צריכין ערבים. Diese Beispiele ließen sich vermehren,[2] sie genügen aber, die Frage als berechtigt erscheinen zu lassen: Welche Veranlassung lag für die Agadisten vor, zur Charakterisierung des sinaitischen Bundesverhältnisses sich des Rechtsbegriffes der Bürgschaft mit solcher Vorliebe zu bedienen, daß man füglich von einem Bürgschaftsmotiv in der jüdischen Literatur sprechen kann? Diese Frage beantwortet sich von selbst, sobald

---

glaubt, daß es seiner Religiosität nicht genügt, wenn er auf seinen eigenen Lebenswandel bedacht ist, er muß sich vielmehr wie ein einzelnes Glied des ganzen Körpers betrachten und mit der gleichen Sorgfalt über seine Religionsgenossen wachen. Vgl. Vendidad I, 31 in Ben Chananjah VIII, 300. Die Verantwortung für die Gesamtheit trägt nach jüdischer Auffassung der einzelne besonders in dem Fall, wenn er durch Alter und Gelehrsamkeit ausgezeichnet ist. Vgl. Jalkut zu Prov. VI, 1: עכשו שנתמנית, נעשית ערב על הצבור.

[1] Im Talmud werden mehrere solcher Fälle berichtet, z. B. babli Aboda Zara 18ª, wo erzählt wird, daß die Frau des R. Chanina ben Teradjon mit ihrem Gatten gleichzeitig die Todesstrafe erlitt, weil sie das wenn auch nur zu Lern- und Übungszwecken erfolgte Aussprechen des vierbuchstabigen Gottesnamens durch Chanina nicht verhindert hatte.

[2] Vgl. Abot III, 16, babl. Sukka 53ª, jer. Kilajim IX, 3.

man sich das Wesen unserer Traditionsliteratur vor Augen hält und bedenkt, daß nicht nur die Normen der Halacha, sondern auch die Auslegungen von Midrasch und Agada keinesfalls willkürliche Konstruktionen und traumhafte Luftgebilde, vielmehr der Niederschlag sind von Gedanken und Vorstellungen, die in Anlehnung an das Bibelwort jahrhundertelang im tiefen Grunde des Volksbewußtseins lebten und von dort aus mit lebensvoller Kraft immer wieder an die Oberfläche strebten.[1] Ob und inwieweit diese Erkenntnis auch auf die „Bürgschaft" anwendbar ist, soll in Nachfolgendem an einigen Punkten zu zeigen versucht werden.

I.

Im Pentateuch, der klassischen Rechtsquelle für das israelitische Altertum, ist von einer Begründung oder Abwicklung des Rechtsverhältnisses, das wir mit dem Wort „Bürgschaft" bezeichnen, keine Spur zu finden. Diese Tatsache bietet zunächst nichts Auffallendes. Denn die Zeiten und Verhältnisse, die im Fünfbuch geschildert oder vorausgesetzt werden, entsprechen der untersten Stufe wirtschaftlicher und sozialpolitischer Gliederung. Die Bürgschaftsverpflichtung setzt aber schon eine gewisse Kompliziertheit des Handels und Kreditwesens voraus, für welche die Bevölkerung des biblischen Israel, die beinahe ausschließlich Viehzucht und Ackerbau getrieben, offenbar keinerlei Verständnis hatte. Das bißchen Handel, worauf einzelne Bestimmungen im 3. und 5. Buch Bezug nehmen, bewegt sich in den primitivsten Formen. Von einem mit dem Handel notwendig zusammenhängenden Kreditsystem weiß die mosaische Gesetzgebung nichts, ihr sind noch alle Schuldverhältnisse lediglich in der Armut einzelner begründet.[2] Gleichwohl wäre aber nichts verfehlter als die Annahme, daß die Bürgschaft in keiner wie immer gearteten Form bekannt gewesen war in altisraelitischer Zeit. Dagegen spricht schon die Tatsache, daß die Darstellung des wichtigsten Ereignisses in der Geschichte Israels, die Bundesschließung am Sinai, von bürgschaftsrechtlichen Gedanken getragen erscheint. Denn bei Licht betrachtet, erweist sich in der Darstellung von II. B. M. XXIII und XXIV der sinaitische Bund als ein Vertrag, abgeschlossen zwischen zwei Kontrahenten, deren rechtspersönlicher Charakter daraus erhellt, daß beide für die genaue Einhaltung des Vertrages eine bürgschaftliche Ver-

[1] Vgl. J. H. Weiss, דור דור ודורשיו, Bd. I, Abschnitt 1.
[2] Vgl. auch Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 349.

pflichtung eingehen, wobei aber nicht stark genug betont werden kann, daß diese weit entfernt ist, eine Bürgschaft im romanistischen Sinne dieses Rechtsbegriffes darzustellen, dessen Wesen ja darin besteht, daß der Bürge in die Verpflichtung des Hauptschuldners akzessorisch als Nebenschuldner eintritt. Es ist darunter vielmehr ein Verhältnis gegenseitiger Verpflichtung in dem Sinne zu verstehen, wie er den sozialen Gestaltungen und rechtlichen Verhältnissen der Zeit entspricht, auf welche die bezeichnete biblische Darstellung hinweist. Dem Kenner der Kulturgeschichte braucht nicht erst besonders bewiesen zu werden, daß die patriarchalische Stammes- und Geschlechterverfassung bei den antiken Völkern zentrale Bedeutung hatte, wie sie solche bei den niederer organisierten Völkern noch heute besitzt. Im Beginn ihres geschichtlichen Werdeganges sind Stamm und Geschlecht bei allen Völkern nicht nur die Grundlagen des sozialen Lebens, sondern auch die Quelle, aus der alles Recht und alle Sitte erflossen. So war, um nur ein Beispiel anzuführen, in der Vorzeit der römischen Geschichte der Staat ein Geschlechterstaat, das Geschlecht (die Sippe), die Keimzelle des römischen Staates gewesen. Politisch und wirtschaftlich lebte der einzelne nur durch seine Familie, diese wiederum nur im Schutz und Schirm der Sippe (gens), während die letztere durch das Band der Kurie (curia) umschlossen war. Nach dem Recht der Zehntafeln ist die gens — der משפחה m alten Israel entsprechen die gentes der Italiker und die *γένη* der alten Griechen, dem מַטֶּה die Kurien und Phratrien — wenn auch nicht mehr als politische, so doch als vermögensrechtliche Einheit anzusehen. Sie haftet durch den Geschlechtsältesten, aus dessen Stellung das Königtum hervorgewachsen war, für die Schuld ihrer Angehörigen, zahlt die Strafe, die sie nicht aufbringen können, das Lösegeld für in Gefangenschaft geratene Genossen und gegebenenfalls das Wehrgeld als Ablösung für den von einem Stammesgenossen verübten Totschlag.[1] Ein flüchtiger Blick in die Bibel läßt uns für die altisraelitische Zeit den nämlichen Tatbestand erkennen. Das im mosaischen Gesetz kodifizierte Familien-, Erb- und Strafrecht kann nur aus Verhältnissen hervorgegangen gedacht werden, wie solche das Stammes- und Geschlechterleben gezeitigt hatten. Das Kriterium des Stammes- und Geschlechterlebens, die gegenseitige Haftung der Gentilen ist auch im alten Israel von grundsätzlicher Bedeutung. Familie, Geschlecht und

---

[1] Vgl. Sohm a. a. O. S. 40; Mommsen, Römisches Staatsrecht III, S. 23; Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 369 ff.

Stamm sind auch hier zivil- und strafrechtliche Einheiten und als solche moralisch und materiell haftbar für und nötigenfalls auch gegeneinander. Beispielshalber sei hier auf V. B. M. XXI hingewiesen, wo über das Opfer berichtet wird, das die „Ältesten" als die Vertreter einer Stadt gebracht hatten, in deren Nähe man einen Erschlagenen gefunden, dessen Mörder unbekannt geblieben ist. Sozusagen vor unseren Augen übernehmen hier dic זְקֵנִים die rechtliche Haftung für das von ihnen repräsentierte „Geschlecht" und sie bringen dieselbe durch eine kultische Handlung zum Ausdruck, indem sie ihre Hände über einer zur Sühnung bestimmten Kuh waschen und dabei die eidesstattliche Versicherung ihrer Unschuld geben. Wäre der Mörder jenes auf dem Felde gefundenen Erschlagenen nicht unbekannt geblieben, so wäre ihm nach altisraelitischer Rechtssitte aus dem Kreis der Familien- und Stammesangehörigen des Ermordeten ein Mann entgegengetreten, dem es oblag, die Bluttat zu rächen, oder als Ablösung ein Wehrgeld von der Familie des Totschlägers entgegenzunehmen. Freilich war auf der anderen Seite auch der Totschläger durch seine Geschlechter- und Stammesgenossen vor Übergriffen seitens des Bluträchers geschützt, so daß hier Stamm gegen Stamm als Rechtssubjekte mit gegenseitiger Haftverpflichtung sich gegenüberstehen.[1] Nicht minder lehrreich ist Josua VII, der Bericht über den Diebstahl, den Achan, ein Mann aus dem Stamme Juda, an dem geheiligten Tempelschatz verübt hatte. Nicht nur ist hier die moralische und rechtliche Wirksamkeit der Haftung des Stammes für den einzelnen über allen Zweifel sichergestellt, sie tritt auch praktisch dadurch in Kraft, daß für das begangene crimen zunächst der שֵׁבֶט, dann die מִשְׁפָּחָה und schließlich das בַּיִת, eines nach dem anderen zur Verantwortung gezogen werden, um schließlich durch Vollziehung der Todesstrafe an dem der Tat überwiesenen Täter den rechtlichen Abschluß zu finden. Schon aus den bisherigen Ausführungen erhellt zur Genüge, daß die Bürgschaft in altisraelitischer Zeit eine direkte Folge der stammesrechtlichen Sitte ist. Freilich ist der stammesrechtliche Bürge nicht Bürge im Sinne der Romanistik. Er ist nicht, wie dieser, akzessorischer Schuldner, der neben dem Hauptschuldner dasselbe (idem) wie dieser zu leisten sich verpflichtet, sondern ähnlich wie im altgriechischen und mehr noch im altbabylonischen Recht, Hafter, der unabhängig von dem Inhalt der Hauptschuld durch sein Eintreten mit seinem Körper den Ge-

[1] Vgl. auch II. B. M. XXI, 30; IV. B. M. XXXV, 12, 19, 25 [עֵדָה].

schlechter- oder Stammesangehörigen vor dem Angriff eines feindlichen Dritten, oder — ins privatrechtliche Gebiet übertragen — den Schuldner vor dem Zugriff des Gläubigers beschützt.[1] Von solcher oder ähnlicher Art scheint die Bürgschaft in der erwähnten Darstellung des Aktes der sinaitischen Bundesschließung zu sein. Ist dabei auch von einer ausdrücklichen Übernahme moralischer oder materieller Haftung nicht die Rede, so genügt es doch, sich II. B. M. XXIII, XXIV genau anzusehen, um den bürgschaftlichen Charakter dieses Berichtes zu erkennen: Gott als Bürge für die Stämme Israels, die siebzig Ältesten als Vertreter dieser Stämme, beide als bürgschaftsrechtliche Subjekte in wechselseitiger Haftung füreinander. Der Inhalt der letzteren besteht darin, daß, während die Stämme die Verpflichtung auf Einhaltung des auf zwölf Denksteinen für die zwölf Stämme Israels niedergeschriebenen Vertrages übernehmen, Gott einerseits sich verbürgt, Israel vor den Angriffen feindlicher Stämme zu beschützen = ואיבתי את איביך וצרתי את צרריך, wobei auch die kultische Handlung nicht fehlt, durch die nach antiker Rechtssitte die Bürgenverpflichtung in den Rang der Rechtsgültigkeit erhoben ward.[2] Wie sehr diese Auffassung von der Bürgschaft noch in eine Zeit hineinreicht, in welcher die Geschlechterverfassung in Israel zu bestehen längst aufgehört hat, beweisen Stellen wie Ps. CXIX, 122; Jes. XXXVIII, 14; Job XVII, 3; woselbst das Verbum עָרַב, der Terminus für „bürgen" in der biblischen und talmudischen Literatur, als Paraphrase für die Bitte um Gewährung eines wirksamen Schutzes seitens Gottes gebraucht wird.[3] Die Wahrscheinlichkeit dieser Aufstellungen wird durch die Analogie in anderen Rechten erhöht. Zunächst sei darauf hingewiesen, daß bei Völkern mit niederen Organisationsformen die Bürgschaft noch heute nicht sowohl vermögensrechtlichen, als vielmehr politischen und prozessualen Zwecken

---

[1] Vgl. Koschaker, Babyl.-Assyr. Bürgschaftsrecht 1911, S. 6.

[2] Vgl. II. B. M. XXIII, 22; XXIV, 1—10.

[3] Hätte die Bürgschaft um jene Zeit, aus welcher die oben bezeichneten Stellen stammen, die romanistische Bedeutung eines akzessorischen Schuldversprechens gehabt, dann wären Ausdrücke, wie z. B. עָשְׁקָה לִּי עָרְבֵנִי in Jes. XXXVIII, 14 nicht leicht zu erklären. Erst unter der Voraussetzung, daß diese Bürgschaft Haftung mit dem Leibe ist, gelangt man zur Erkenntnis, daß, je kritischer solcherart die Lage des Bürgen war — er verpflichtete sich mit seinem Leibe, für den Schuldner einzutreten — desto gesicherter die des Gebürgten, so daß vom Standpunkte des letzteren das Wort „עָרַב" in Wirklichkeit „beschützen" bedeutet.

dient,[1] ferner, daß auch das deutsche „bürgen" von Haus aus die Bedeutung „beschützen" hat, wie überhaupt der älteste germanische Bürgschaftsvertrag ein Schutz- und Vergeiselungsvertrag ist.[2] Noch deutlicher tritt die Analogie im altbabylonischen Bürgschaftsrecht in Erscheinung. In manchen altbabylonischen Rechtsurkunden dient als technische Bezeichnung für Bürge = mukîl qaqqadîšu, wörtlich, der das Haupt (des Schuldners) hält, d. i. ihn beschützt. Mit Zuhilfenahme der in den altbabylonischen Briefen unter den Segenswünschen an den Adressaten häufig begegnenden Redewendung „dein Schutzgott möge dein Haupt zum Glücke halten" (rêšăm kullu), deren Ähnlichkeit mit ערב עבדך לטוב in Ps. CXIX, 122 nicht zu verkennen ist, wird dieser Ausdruck dahin erklärt, daß der altbabylonische Bürge durch sein Eintreten den Schuldner dem Zugriff des Gläubigers entzieht.[3] Aber nicht nur die bürgschaftsrechtlichen Termini, sondern auch die diesem zugrundeliegenden Rechtsgedanken weisen zwischen Bibel und Babel eine gewisse Ähnlichkeit auf: „Wo Tarâmsagila feindlich ist," heißt es in einem altbabylonischen Ehevertrag, „wird auch Iltani zürnen, wo sie freundlich ist, wird auch Iltani es sein."[4] Wenn sonach dieser Abschnitt mit der Behauptung eingeleitet wurde, daß die Bürgschaft im Fünfbuch nicht vorkommt, so muß auf Grund der bisherigen Darlegungen diese Behauptung dahin ergänzt werden, daß in der Zeit, aus welcher die mosaische Rechtsgesetzgebung stammt, die Bürgschaft den Boden des Stammesrechtes, auf welchem sie sich im Pentateuch vorfindet, noch nicht verlassen hat, um in die Sphäre des Privatrechtes einzutreten.

---

[1] Prozessualen Zwecken diente die Bürgschaft auch im altrömischen Prozeß. Schon in ältester Zeit mußte im römischen Zitationsvadium zur Sicherung der Pflichterfüllung im Prozeß, z. B. für das Erscheinen vor Gericht, für die Bestellung eines Praes oder vas gesorgt werden, der als Geisel mit seinem eigenen Leibe für die Pflichterfüllung seitens des Hauptverpflichteten haftete. Eine ähnliche Art prozessualer Bürgschaft (Geiselschaft) liegt vor in I. B. M. XLII, 15—20, wo der Bürge in leibliche Bürgenhaft [אחיכם אחד יאסר] zur Sicherung der Pflichterfüllung der Hauptverpflichteten genommen wird. Vgl. zum Ganzen Sohm a. a. O. S. 71; Post, Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz II, S. 664.

[2] Post a. a. O. Amira, Nordgermanisches Obligationsrecht S. 45.

[3] Vgl. Meissner, Beitr. zum altbabyl. Privatrecht S. 338 und Koschaker a. a. O. S. 3.

[4] Vgl. Schorr, Urk. d. altbabyl. Zivil und Proz. 1913, Nr. 4, 21—23 und Torczyner W. Z. K. M. XXVIII, S. 444, der zur obigen Stelle bemerkt: J. verpflichtet sich, T.'s Feinde gleichfalls als ihre Feinde zu betrachten, gegen ihre Freunde aber hilfreich zu sein. Ein ähnliches Verpflichtungsverhältnis liegt nach Torczyner auch in I. B. M. XII, 3 vor: ואברכה מברכיך ומקללך אאר.

Neben den positiven Beweisen, die wir für die Richtigkeit dieser Aufstellung erbracht zu haben glauben, bildet das Fehlen der Bürgschaft in den Sätzen des mosaischen Privatrechtes ein nicht zu unterschätzendes argumentum e silentio.

II.

Wie der gegenwärtige, in der Weltgeschichte einzig dastehende Krieg in seinen letzten Ursachen und Ergebnissen ein Weltwirtschaftskrieg ist, so haben wirtschaftliche Umwälzungen auf die Gestaltung des politischen und sozialen Lebens der Völker zu allen Zeiten einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. In Rom hat schon im Beginn der Königszeit das Aufkommen des Privateigentums des einzelnen zur Auflösung der Geschlechterverfassung und im weiteren Verlauf, da Rom zum Träger des Welthandels geworden war, dieser zur Umwandlung des einseitigen und national-formalen jus civile, in das klassische jus gentium geführt.[1] Gleiche Ursachen werden ihre Wirkungen auch in Palästina nicht verfehlt haben. Der Übergang vom Nomadentum zur Seßhaftigkeit, mehr aber noch der bereits zur Königszeit mächtig aufblühende Handel, der den Ackerbau allmählich lahmlegte, dürften auch an der jüdischen Bevölkerung Palästinas nicht spurlos vorübergegangen, vielmehr die Ursache so manch einer Umbildung und Umwälzung im Leben des einzelnen wie der Gesamtheit gewesen sein.[2] Und wie das Recht im allgemeinen, ist das Bürgschaftsrecht im besonderen davon nicht unberührt geblieben. Haben wir im vorigen Abschnitt das Fehlen der Bürgenobligation im Fünfbuch als natürliche Folgeerscheinung der primitiven sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse zu erklären versucht, die in ihm vorausgesetzt erscheinen, so genügt ein Blick in Bücher wie Proverbia, Job, Ezechiel, Nehemia, um den völlig geänderten Kurs wahrzunehmen. Hier erscheint die Bürgschaft bereits als selbstverständlicher Behelf und notwendige Begleiterscheinung von Handel und Wirtschaft, so sehr, daß, um nur eines zu erwähnen, der bürgschaftsrechtliche Terminus עָרַב in diesem Literaturkreis einerseits bereits als Ausdruck metaphorischer Redewendungen, dann aber auch für die Bezeichnung des Handels schlechtweg verwendet wird.[3] Damit ist

---

[1] Mommsen, Römische Geschichte I, S. 46; Sohm a. a. O. § 10.

[2] Benzinger, Hebr. Archäol., Abschnitt I.

[3] Job XVII, 3; Ezech. XXVII, 9, 17; Neh. V, 2, statt רַבִּים vermutlich עֹרְבִים zu lesen, wie Neh. V, 3.

nicht gesagt, daß der Rechtsbegriff der Bürgschaft in dieser Epoche bereits die Höhe erreicht hat, auf der wir ihn im entwickelten römischen Recht sehen. Vielmehr machen Terminologie, der Formalismus des Verbürgungsaktes und zahlreiche, wegen der Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes hier nicht näher zu erörternde, innere Momente es höchstwahrscheinlich, daß im Rechtsleben der biblischen Zeit der Bürge noch Leibbürge ist und die Bürgschaft einen durch das Handsymbol (Handreichung, Handschlag) charakterisierten Formalakt darstellt, durch welchen der Bürge seine Person (seinen Leib) der Gewalt des Gläubigers unterwirft, um ihm für den Fall, daß der Schuldner nicht erfüllt oder vor Gericht erscheint, zur Verfügung zu stehen. Aus der Fülle der Beispiele, welche diesen Tatbestand erhärten, sei hier, gleichsam als Stichprobe, Prov. VI, 1 hervorgehoben: „Mein Sohn, hast du gebürgt für deinen Nächsten, bist du verstrickt durch die Reden deines Mundes, so trachte, daß du dich errettest. Denn du bist geraten in die Hand (Gewalt בכף רעך) deines Nächsten, rette dich wie eine Gazelle aus seiner Gewalt, wie ein Vogel aus der Hand des Vogelstellers." Hier wird klar und deutlich gesagt, daß der Bürge nicht Schuldner, sondern Hafter ist, der durch sein vom Handritus (כף) begleitetes Eintreten der Zugriffsmacht des Gläubigers ebenso verfallen ist, wie der Vogel der Gewalt des Vogelstellers, während in Prov. XXII, 28 die Rechtsfolgen einer solchen Haftung dahin beschrieben werden, daß bei Eintritt des Bürgschaftsfalles die Zugriffsmacht des Gläubigers nicht den Schuldner, sondern zu allererst den Bürgen trifft, eine Annahme, die durch die Analogie in den altgermanischen und altbabylonischen Rechten vollauf bestätigt wird.[1] In ganz anderem Licht erscheint die Bürgschaft in der Literatur des Talmuds und Midrasch, ist also auch hier ein getreuer Spiegel der sozialen und wirtschaftlichen Zeitverhältnisse. Wir wissen, daß schon eine

---

[1] Vgl. Koschaker a. a. O. 227; Nowack, Kommentar zu Proverbia, S. 39, der allerdings die Ansicht vertritt, daß unter רֵעַ und זָר nicht der Gläubiger, sondern der Schuldner zu verstehen ist, dem auch der Handschlag des Bürgen gegolten habe. Gleichwohl hindert diese Auffassung, gegen welche nicht nur das Zeugnis der Septuaginta, sondern auch vielfache, von mir an anderer Stelle hervorgehobene juristische Bedenken sprechen, Nowak nicht, anzunehmen, daß der Bürge der Gewalt des Gläubigers unterworfen war. Natürlich schließt das Vorhandensein der Leibbürgschaft die Konkurrenz der Sachhaftung im biblischen Recht keineswegs aus, vgl. Prov. XXII, 28. Indessen greifen alle diese Fragen tief in das biblische Bürgschaftsrecht ein, dessen Behandlung nicht im Plan dieser Arbeit gelegen ist.

geraume Zeit vor dem Untergang des jüdischen Reiches die römische Kultur in alle Poren der jüdischen Bevölkerung Palästinas eingedrungen war. Die römischen Prokuratoren hatten das Steuer-, Zoll- und Finanzwesen ganz nach römischem Muster ausgestaltet und mit ihrer Macht sicherlich auch in die Sphäre aller anderen Rechtsangelegenheiten eingegriffen.[1] Ein ansehnlicher Teil der jüdischen Bevölkerung wohnte aber auch in Babylonien und hatte dort eine Bevölkerung um sich, die seit längster Zeit im Besitze gefestigter, auf einem hochentwickelten Urkundenwesen beruhender Rechtsverhältnisse gewesen war. Es ist ganz undenkbar, daß die privatrechtlichen Verhältnisse der damaligen Judenheit von alledem unberührt geblieben sind. Es lassen sich vielmehr deutliche Spuren von dem Einfluß nachweisen, den Rom und Babel auf das im Talmud behandelte Privatrecht im allgemeinen und das Bürgschaftsrecht im besonderen ausgeübt hatten. So ist denn auch der talmudische עָרֵב ein ganz anderer als der עֹרֵב עֲרֻבָּה der biblischen Zeit. Er ist nicht „Geisel", auch kein „Handschläger", er gewinnt vielmehr allmählich die Bedeutung, die ihm im entwickelten römischen Recht als akzessorischer Schuldner innewohnt. Diese Umwandlung zeigt sich vor allem darin, daß in der talmudischen Literatur mit wenigen Ausnahmen alle die juristischen Einzelfälle behandelt werden, welche das römische Bürgschaftsrecht aufweist, dann aber auch, daß an Stelle der in altisraelitischer Zeit allgemein üblichen mündlichen Abschließung von Rechtsgeschäften der Brauch der Beurkundung, also auch der Bürgschaftsurkunde getreten war, womit aber keineswegs gesagt ist, daß das objektive talmudische Recht die Schriftlichkeit zu einem unerläßlichen Fordernis der Bürgschaft gemacht habe.[2]

---

[1] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I, § 17.

[2] Es scheint vielmehr, daß beide nebeneinander einhergingen. Fälle, wie die in babli Baba Bathra 176[b] והלכתא כו' ערב דבית דין oder babli Baba Bathra 175[b] הרי החונק את אחד בשוק behandelten, sind wohl kaum anders als unter dem Gesichtspunkt mündlicher Vereinbarung vorstellbar. Anderseits werden genaue Bestimmungen mitgeteilt, in welcher Form die Unterschrift des Bürgen zu erfolgen habe, um die Urkunde in den Rang eines rechtskräftigen Vertrages zu erheben. Vgl. babli Baba Bathra 176[a] ערב היוצא לאחר התום שטר. Solche Umwandlungen vollziehen sich eben nicht abrupt, vielmehr geht das Alte eine Zeitlang neben dem Neuen einher. So war in Rom das Geschlecht von vorstaatlichen Zeiten her auf wirtschaftlichem und sakralem Gebiet auch unter dem Königtum als Einheit noch lebendig, wie im späteren römischen Recht die Stipulation aufrecht blieb, nachdem die Bürgschaft längst aus einem Verbal- zu einem Literalkontrakt geworden war. Vgl. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht, S. 459; Sohm a. a. O. S. 40.

Für diese Aufstellungen bildet ein Schulbeispiel der an der Spitze dieser Abhandlung stehende Ausspruch: כל ישראל ערבים זה בזה. Im römischen Privatrecht wie auch in den babylonischen Rechtsurkunden nimmt das solidarische Schuldverhältnis, nach römischem Rechtsausdruck die Korrealobligation, einen verhältnismäßig breiten Raum ein, jedoch ist der Rechtsbegriff, welcher diesem Terminus zugrunde liegt, in den beiden Rechtsquellen ein verschiedener. Die Verschiedenheit bezieht sich nicht bloß auf den Formalismus der Verbürgung, sondern auch auf das Meritum des Begriffes selbst. Das Wesen der römischen Korrealobligation besteht darin, daß zwei oder mehrere ein Darlehen aufnehmen, wobei jeder expressis verbis auf Rückzahlung der ganzen Summe haftet. Die weitere Folge davon ist, daß die Leistung des einen Korrealschuldners die anderen befreit, d. h. daß durch die Befriedigung des Gläubigers seitens eines Korrealschuldners das ganze Schuldverhältnis für alle Beteiligten aufgehoben wird. Die Korrealobligation ist sohin ein gemeinsamer Schuldvertrag, aus dem formell oder inhaltlich deutlich hervorgehen muß — ursprünglich durch die Form der korrealen Stipulation, später durch eine besondere Klausel solidarischer Vereinbarung — daß nicht Teilschuld, sondern Gesamtschuld, d. i. auf das Ganze der Schuld gerichtete solidarische Verpflichtung der am Vertrage Beteiligten gewollt ist. Erst durch diese positive Vereinbarung oder Solidarberedung wird das gemeinsame Schuldverhältnis zum korrealen Vertrag.[1] Anders verhält es sich mit dem solidarischen Schuldverhältnis in den babylonischen Rechtsquellen. Wohl weisen zahlreiche neubabylonische Rechtsurkunden eine typische Formel für die solidarische Vereinbarung der Haftung auf, aber die vielen anderen, in denen eine solidarische Haftung auch ohne formelle Vereinbarung gegeben erscheint, beweisen, daß die letztere zwar die Regel, keineswegs aber ein unerläßliches Erfordernis der rechtskräftigen Begründung des neubabylonischen Solidarschuldvertrags bildete. Zur Statuierung der solidarischen Haftung mehrerer Schuldner wird in den babylonischen Urkunden am häufigsten die Formel (Klausel) verwendet: ištên pût šanî našu = „einer ist für den anderen Bürge", und zwar in der Regel am

[1] Vgl. Sohm 45, 456, dagegen Pineles, Solidarhaftung und Teilhaftung, in Gaius 1910, S. 9, der gegen diese herrschende Lehre des römischen Rechtes Stellung nimmt und nachzuweisen sucht, daß die Form der altrömischen Stipulation für die Begründung der Solidarhaftung völlig belanglos ist. Erst für die jüngere Stipulationsurkunde und die später zur Anerkennung gelangten Kontrakte sei die Hervorhebung der Solidarhaftung durch eine besondere Klausel statuiert worden.

Schlusse der Urkunde vor den Zeugennamen.[1] Während solcherart das Grundsätzliche der römischen Korrealobligation darin gelegen ist, daß jeder Solidarschuldner das Ganze schuldet mit der Maßgabe, daß der Leistung eines jeden von ihnen gesamtbefreiende Wirkung zukommt, liegt der Schwerpunkt der babylonischen Solidarschuldhaftung darin, daß die Schuldner in wechselseitiger Bürgschaft zueinander treten. Jeder der am Vertrage Beteiligten ist zugleich Schuldner des Gläubigers und Bürge für seine Genossen. Wie dieses Doppelverhältnis näher beschaffen ist, ob hier Gesamtschuld und Gesamthaftung vorliegt, nach außen, d. i. dem Gläubiger gegenüber, Teilschuld und Teilhaftung im Verhältnis nach innen, d. i. unter den Mitschuldnern, alle diese und ähnliche Fragen lassen sich angesichts der Farblosigkeit der babylonischen Solidarhaftungsklausel auch für das babylonische Recht nur hypothetisch beantworten.[2] Ein ähnlicher Zustand scheint im talmudischen Recht zu bestehen. Aus Stellen wie Jerusch. Schebuoth V, 1 א"ר יוסי הדא אמרה שנים שלוו מאחד אע"ג דלא כותבין אחראין וערבאין זה לזה. אחראין וערבאין זה לזה ולא עבדינן כן scheint jedenfalls ein Dreifaches hervorzugehen.

a) War in Palästina ursprünglich zur Begründung der Verpflichtung zweier Schuldner zu einer gemeinsamen Schuld eine besondere Klausel nicht erforderlich, deshalb nicht, weil die Solidarhaftung, d. i. die Haftung jedes einzelnen auf das Ganze, sich eben von selbst verstanden hat.[3]

b) Scheint die Klausel, durch welche die Vereinbarung der solidarischen Haftung der Schuldner festgestellt wird, im talmudischen Solidarschuldvertrag ganz ähnlich gelautet zu

---

[1] Koschaker S. 84.

[2] Bei der römischen Korrealobligation wird das Innenverhältnis der Schuldner zueinander durch das unterliegende Rechtsverhältnis bestimmt, welches den Grund ihrer Beteiligung an dem Gesamtschuldnerverhältnis darstellt. Vgl. Sohm S. 450.

[3] Diese Annahme entspricht ganz den Aufstellungen, die wir im vorigen Abschnitt hinsichtlich der altisraelitischen, stammesrechtlichen Bürgschaft gemacht haben, deren Wesen eben darin besteht, daß gleichwie bei den gentes der Italiker und den sogenannten Hausgenossenschaften der Altgermanen im alten Israel die Angehörigen des Stammes (Haus, Geschlecht) gegenseitig füreinander, also auch für die Gesamtheit der Schulden hafteten. Es entspricht dem Gesetze der Rechtsentwicklung, die sich nicht sprungweise vollzieht, daß diese Auffassung noch lange in Geltung blieb, als die Geschlechterverfassung bereits aufgehoben war. Wenn aber der obgenannte Bericht im Jeruschalmi mit den Worten schließt: ולא עבדינן כן, so ist es wahrscheinlich, daß diese Umbildung — d. h. die Eintragung einer solidarischen Klausel im Schuldschein, unter dem Einfluß des römischen Rechtes der Kaiserzeit erfolgte. Vgl. auch Pineles a. a. O. S. 2.

haben wie die obenerwähnte in den babylonischen Rechtsurkunden: „A und B sind Bürgen einer für den anderen" = אחראין וערבאין זה לזה.

c) Ist nach talmudischem Recht, ähnlich wie im babylonischen und zum Unterschied vom römischen, im solidarischen Schuldverhältnis die wechselseitige Verbürgung der Mitschuldner das Wesentliche, ohne aber daß für die Aufhellung des Doppelverhältnisses, in welchem die Schuldner zum Gläubiger und als Bürgen zueinander stehen, in den vorhandenen Quellen genauere Anhaltspunkte geboten würden. — Von hier aus erscheinen nun auch die Worte כל ישראל ערבים זה בזה ins rechte Licht gerückt.

Es wurde im vorhergehenden Abschnitt dieser Abhandlung hervorgehoben, daß die Darstellung der Bundesschließung zwischen Gott und Israel in II. B. M. XXIII und XXIV von bürgschaftsrechtlichen Denkformen beherrscht ist — bürgschaftsrechtlich freilich nur in dem Sinne, wie er durch das patriarchalische Stammesleben jener Zeit bedingt erscheint. Durch die Worte כל ישראל ערבים werden wir belehrt, wie diese Denkformen und Vorstellungen im Laufe der Zeit eine Weiterbildung erfahren haben, die den einzelnen Phasen entspricht, welche die Bürgschaft als Rechtsbegriff in ihrer Entwicklung durchmessen hat. Denn hier erscheint der Akt der sinaitischen Bundesschließung bereits als korrealer Schuldvertrag, Gott als Schuldherr, die Israeliten samt und sonders, einer für alle, als Korrealschuldner, d. h. jeder einzelne Israelite als Schuldner gegenüber Gott und zugleich als Bürge für seine Genossen. Die Worte כל ישראל ערבים sind sonach nichts anderes, als die talmudische Solidarhaftungsklausel aus dem juristischen in das religiös-ethische Gebiet übertragen. Daß sie aber für solche Zwecke der Volksbelehrung benützt wurde, beweist, wie sehr das Institut der solidarischen Schuldhaftung, deren Statuierung die erwähnte Formel dient, im Rechtsleben der talmudischen Zeit verbreitet war.[1] Treten mehrere Bürgen in die Verbindlichkeit des Hauptschuldners als Mitbürgen ein, so haftet in konsequenter Weiterbildung der Bürgenobligation nach römischem Recht jeder von ihnen für das idem der Hauptschuld, also ipso jure auf das Ganze. Erst Hadrian hatte den Mitbürgen (Konfidejussoren) die exceptio divisionis gegeben, d. i. das Recht, daß jeder von ihnen auf einen Kopfteil verklagt werde. Aber selbst in diesem Falle

[1] Das nämliche gilt für manche andere dem Schuld- und Wechselrecht entlehnten Termini. Vgl. Krauss, Talmudische Archäologie II, S. 86.

sind die Mitbürgen im Verhältnis zueinander Gesamtschuldner, da die eine Bürgschaft von der anderen Bürgschaftsschuld nicht abhängt, sobald keine solidarische Verabredung zwischen den Bürgen besteht.[1] Die auf der Grundlage solidarischer Verabredung ruhende Haftung mehrerer Bürgen findet sich auch in den babylonischen Urkunden. Die Vereinbarung erfolgt in der Regel durch eine ähnliche Klausel wie bei der solidarischen Haftung mehrerer Schuldner: „A. und B. sind für das Zahlen Bürgen, einer ist für den anderen Bürge",[2] doch begegnet die Interpretation in den babylonischen Rechtsquellen Schwierigkeiten. Denn wenn die solidarische Haftung der Mitschuldner oder die Verbürgung mehrerer schon an sich zur wechselseitigen Haftung führt, wo ist das Plus, das durch die auf besonderer Vereinbarung beruhende Haftung der Mitbürgen erreicht werden soll?[3] Im talmudischen Bürgschaftsrecht scheinen diese Verhältnisse ein Analogon zu haben. Daß das Institut der Bürgschaft mehrerer Bürgen im Rechtsleben der talmudischen Zeit allgemein bekannt war, geht schon aus dem Rechtssatz in Tosefta Baba bathr. X, 9 hervor,[4] weit mehr aber noch aus der Tatsache, daß der diesem Institut zugrunde liegende Gedanke vielfach zu agadisch-paränetischen Zwecken verwendet erscheint, z. B. Jalkut Prov. VI, 1: בשעה שעמדו ישראל על הר סיני א"ל הקב"ה תנו לי ערבים oder Tanchum. Gen. XLIV, 18; Schoch. Tob Ps. VIII, 3: בשעה שבקש הקב"ה ליתן תורה א"ל ערבים מבקש מכם. Diese besonders in der jüngeren Midraschliteratur beliebten Parabeln, deren Kern aber zweifellos alt ist, bieten auch nach einer anderen Richtung Interesse. Wird nämlich im כל ישראל ערבים זה בזה der fertige, bereits mit der Klausel versehene Schuldvertrag vorausgesetzt, so zeigen die letzteren, in welcher Weise ein solcher Vertrag zustandegekommen war. In beiden Fällen wird Gott als auf der Suche nach geeigneten Bürgen zur Sicherstellung seines Vertrages begriffen dargestellt, wobei vielleicht in den Worten תנו לי ערבים und ערבים מבקש מכם Anklänge an die Verbalform der römischen Stipulation zu suchen

---

[1] Im Deutschen B. G. § 769 erscheint die Teilungseinrede sowohl für Mitbürgen als auch Korrealschuldner beseitigt.

[2] Vgl. Koschaker a. a. O. S. 99.

[3] Vgl. Koschaker S. 44.

[4] המלוה את חברו על ידי שני ערבין לא יפרע מאחד מיהן. In der vorliegenden Fassung ist die Stelle allerdings nicht ganz klar, da sie beide Deutungen, Kopfteilung und Haftung auf das Ganze zuläßt. Die erstere wird durch Nachmanides, die letztere durch Maimonides vertreten, dem sich Adreth und die meisten Dezisoren anschließen. Vgl. Josef Karo in Maim. Hilch. Malveh Veloveh § 25; Adreth bei Tur, Chosch. Mischp. 132, 4.

sind.[1] Aber nicht nur das Institut der Bürgschaft mehrerer Mitbürgen, auch das auf solidarischer Vereinbarung beruhende wechselseitige Haftungsverhältnis solcher Bürgen hat im Rechtsleben der talmudischen Zeit bestanden, unbeschadet der inneren Schwierigkeiten, die sich, gleichwie in den babylonischen Rechtsquellen, der Interpretation auch hier entgegenstellen. Fehlen uns auch authentische Urkunden, in welchen das erwähnte Rechtsverhältnis expressis verbis bezeugt erscheint, so finden sich in der talmudischen Literatur doch deutliche Spuren von den Klauseln oder gar die Klauseln selbst, durch welche die solidarische Vereinbarung der Mitbürgen in der Regel erfolgte. Denn die in Talmud und Midrasch vorkommenden Ausdrücke ערבך ערבא צריך, oder ערבך צריך ערב, oder ערבא וערבא דערבא[2] kommen nicht wie aus der Pistole geschossen. Weit entfernt davon, eigens und plötzlich für agadische Zwecke geprägt worden zu sein, stellen sie sich vielmehr, genau betrachtet, als Ausläufer einer langen, genetischen Entwicklungsreihe dar.[3] Selbst wenn die Ähnlichkeit der Klausel in den babylonischen Solidarhaftungsurkunden mehrerer Bürgen es nicht bezeugte, können diese Ausdrücke wohl kaum anders denn als typische, der Statuierung bestimmter, bürgschaftrechtlicher Vorgänge dienende Formeln aufgefaßt werden. Daß sie an den bezeichneten Stellen im Midrasch ihres strengen, bürgschaftsrechtlichen Charakters entkleidet und im übertragenen Sinne angewendet erscheinen, kann nicht nur nicht als Gegenargument, sondern vielmehr wieder nur als Beweis dafür gelten, daß das Institut der solidarischen Haftung mehrerer Bürgen im talmudischen Rechtsleben gang und gäbe war. Will man aber darüber noch irgendwie im Zweifel sein, so genügt ein Blick in babl. Sota 37[b], wo an der Hand der Formel ערבא וערבא דערבא, die Wirksamkeit eines solchen, auf solidarischer Haftung mehrerer Mitbürgen ruhenden Verhältnisses ziffermäßig festgestellt wird. Ausgehend von der, freilich nur auf kasuistischem Wege gewonnenen Annahme, daß jedes Gebot im Fünfbuch durch 48, jedenfalls urkundliche Bundesschließungen verbürgt ist, daß

[1] Über den Ursprung der Wortbedeutung von stipulari = erbitten, erfragen, vgl. Rhein. Museum Bd. 59, S. 346. Die Ähnlichkeit zeigt sich auch darin, daß, wie aus dem Kontext der beiden Midraschstellen hervorgeht, die Bürgen hier nicht im Verhältnis wechselseitiger Haftung stehen, sondern, wie im römischen Korrealvertrag, unabhängig voneinander, jeder für das Ganze haften.

[2] Babl. Gittin 28[b], babl. Sukka 26[a], babl. Sota 37[b]. Aus der letzten Stelle deduziert Maimonides, Malv. Veloveh XXV, 12: Sagt A. zu B.: bürge für C., ich bürge für dich, so ist A. dem B. ebenso haftbar wie B. dem Gläubiger.

[3] Vgl. auch Zunz, Ges. Schriften III, S. 216.

ferner bei jeder dieser Vertragsschließungen 603.550 Israeliten zugegen waren und sich solidarisch als Bürgen verpflichtet hatten, wird nun herausgebracht, daß jeder Israelite in seiner doppelten Eigenschaft als Schuldner gegenüber Gott und als Bürge seiner Genossen für jedes Gebot 603.550 × 48 haltbar ist, während in Cant. rabba I, 3 die Entstehung eines solchen Vertragsverhältnisses uns gleichsam ad oculos demonstriert wird.[1] Faßt man die vorstehenden Ergebnisse zusammen, so gelangt man zur Erkenntnis, daß alle auf die Bürgschaft sich beziehenden Stellen aus Talmud und Midrasch, die im Rahmen dieser Untersuchung behandelt wurden, in ihrem Wesen viel mehr darstellen als sie der Form nach vorstellen. Wenn auch in agadischem Gewande auftretend, erscheinen sie doch als wichtige Korrelate zu den wenigen bürgschaftsrechtlichen Normen der Halacha. Sie bilden gewissermaßen einen Gradmesser, von dem man den jeweiligen Stand ablesen kann, welchen der Rechtsbegriff der Bürgschaft in seiner geschichtlichen Entwicklung im Judentum erreicht hat und dessen Wert sich noch erhöht, wenn man bedenkt, daß es in der jüdischen Literatur an authentischen bürgschaftsrechtlichen Urkunden fehlt, die allein geeignet sind, die Entwicklung des Bürgschaftsrechtes im Judentum einwandfrei festzustellen.

In solchem Licht betrachtet, erscheint die „Bürgschaft" als vollwertiger Zeugenbeweis für die Richtigkeit des Werturteiles, welches die bedeutendsten Historiker der jüdischen Traditionsliteratur als das wichtigste Ergebnis ihrer Forschungen hingestellt haben: Midrasch und Agada sind keineswegs bloß „Schrifterklärungen", sondern Kulturdokumente von unschätzbarem Wert. Sie sind Quellenschriften ersten Ranges, denn ihre Quelle ist das — Leben.

---

[1] בשעה שעמדו ישראל לפני הר סיני, א"ל הביאו לי ערבים טובים .... א"ל אבותיכם צריכין ערבים. Hier ist die wechselseitige Haftung ausdrücklich bezeugt.

Kritische Studien über das Verhältnis der Mišna zu den anderen tannaitischen Quellen.

Von Dr. Salomon Gandz, Wien.

In der Vorrede zum Werke „Recht" in den „Monumenta Talmudica" und im Aufsatze „Die ältere Mišna im Sifra" in Rahmers Jüd. Literaturblatt XXXIV, S. 105 ff. habe ich einige Thesen, die sich mir bei der Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die talmudische Literatur und insbesondere auf die tannaitischen Quellen ergaben, aufgestellt. In dieser Jubelschrift zu Ehren eines Mannes, dessen wissenschaftliche Tätigkeit vorwiegend der Anbahnung dieses neuen Weges der historischen Kritik auf dem Gebiete der talmudischen Literatur gewidmet war, möchte ich einige Beobachtungen mitteilen, welche zur Erhärtung dieser obgenannten Thesen dienen oder sie durch neue Wahrnehmungen ergänzen. Die Erhärtung und Vervollständigung dieser Thesen, die sich mir durch die neubehandelten Stellen des zweiten bereits gedruckten Heftes „Recht, Monumenta Talmudica II" und der folgenden noch nicht erschienenen Hefte ergaben, muß einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben. Hier sollen nur die an dieser Stelle behandelten Fälle herangezogen werden, auf welche ich bei den Thesen mit Nr. 1—15 verweise.

* * *

MT I (= Monumenta Talmudica, Vorrede, S. XV, These I): „Die Stellen sind nach den Parallelen zu ergänzen, zu verbessern oder zu erklären." Nr. 8 *g*, 11.

MT II (= l. c. These II): „Rabbi kürzt in der *Mišna* die älteren Quellen, bringt diesen gegenüber seinen Standpunkt zur Geltung" (oder stilisiert sie anders). Nr. 1—13.

MT III (= l. c. These III): „Die *Tosefta* erklärt und ergänzt unsere *Mišna*, sei es selbständig, sei es nach anderen Quellen (halachische Midrašim)". Nr. 1, 4, 5, 7, 8 *a*, *b*, *d*, 11, 12, 15.

MT IV (= l. c. These IV): „In der *Gəmara* wird die wahre Bedeutung der alten Quellen verkannt; sie werden ungenau zitiert und ergänzt oder es werden gezwungene Versuche gemacht, Gegensätze derselben auszugleichen." Nr. 6, 10.

MS II (= Aufsatz „Mišna im Sifra", l. c., S. 108, These II): „Die im *Sifra* zitierte *Mišna* wird von Rabbi amplifiziert oder erklärt oder in dieser Form gebracht." Nr. 15.

MS IX (= l. c. These IX): „Manche scheinbar willkürliche oder dunkle Bemerkungen des *Talmud* zur *Mišna* finden ihre volle Bestätigung oder Aufhellung in der *Mišna* des *Sifra*." Nr. 3, 6.

Neue Thesen:

I. Die verschiedenen Lesarten in der *Mišna* Rabbis und der des *Sifra* geben die verschiedenen Lehrmeinungen einer alten Kontroverse wieder. Auch die Amoräer setzen dieselbe fort. Nr. 6.

II. Eine *Mišna* oder *Baraita* ist aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt (oder aus verschiedenen Quellen neu zu konstruieren, d. h. in den verschiedenen Quellen sind offenbar nur die Fragmente einer ursprünglichen alten *Mišna* erhalten; vgl. MS VI, MT V). Nr. 10.

III. Die *Baraita* ist eine Randglosse zur *Mišna*, welche sie nach *Tosefta* (eventuell einer anderen alten Quelle) ergänzen will. Nr. 10.

IV. Die alte Reihenfolge der halachischen Midrašim nach der Versordnung wird von Rabbi im allgemeinen eingehalten und nur aus logischen Gründen abgeändert. Nr. 14.

* * *

1. *Mišna Pea I, 4, 5* ist in ihrer ursprünglichen vollständigen Form im *Sifra Kədošim 1, 7, 8* erhalten. לקיטתו כאחת ומכניסו לקיום sind die zwei Punkte, wodurch sich die Feldecke vom Zehent unterscheidet, und werden im *Sifra* erklärt: יצאו ירקות אעפ"י שלקיטתן כאחת אבל אין מכניסן לקיום יצאו התאנים שאעפ"י שמכניסן לקיום אבל אין לקיטתן כאחת:

Daß diese Erklärung in der *Mišna* ursprünglich war, ersehen wir aus dem folgenden והתבואה והקטניות בכלל הזה, welcher Satz zur Voraussetzung hat, daß früher etwas von dem כלל ausgeschlossen wurde. Aus *Babli Nidda 50*[a] und Parallelstellen könnte man schließen,

daß eine alte Erklärung zu allen fünf Punkten existiert hat, aus der *Sifra* nur die zu den letzten zwei erhalten hat. *Tosefta Pea I, 7* (ed. Schwarz zur Stelle) ergänzt die *Mišna* nach *Sifra*. — *Jər. zur Stelle (16ᶜ)* bringt für לקיטתו כאחת ומכניסו לקיום teilweise unseren *Sifra* und noch einen anscheinend alten halachischen Midraš zu Deut. 24, 20, 21, den wir nicht mehr haben

2. *Mišna Pea IV, 1, 2* ist wohl in ihrer ursprünglichen Form im *Sifra Kədošim 3, 5, 6* erhalten, woselbst auch die Stilisierung viel glücklicher ist und der wesentliche Punkt, der im Gegensatze zwischen לבזבז und לחלק besteht, viel klarer zum Ausdruck kommt als in der *Mišna*. Vgl. *Jər.* und Kommentare zur Stelle.

3. *Mišna Tərumot VI, 5* וחכמים מתירים באלו erklärt R. Jochanan im *Jər. zur Stelle (44ᵇ)* nach der Lesart des *Sifra Emor 6, 5* וחכמים אומרים משלמים מכולם; es heißt nämlich im *Jər.* ר׳ יוחנן א״ל על כולהן.

Die modern klingende Annahme des קרבן אהרן zum *Sifra*, der sich auch Frankel, Hodegetica 247, anzuschließen scheint, daß der *Sifra* nach dem *Jər.* korrigiert wurde, ist durchaus unbegründet.

4. *Mišna ʿOrla I, 1* wird von der *Tosefta (I, 1)* korrigiert (לקורות ולעצים) und ergänzt (אמר רשב״ג בד״א וכו׳) nach *Sifra Kədošim III, 2, 3*. Auch A. Schwarz in seinem Tosefta-Kommentar konstatiert aus *Tosefta* die Lesart לקורות ולעצים und beweist sie aus *Jər. zur Stelle (60ᶜ)*. Ähnlich מלאכת שלמה, der zur Zeit der *Tosefta-ed.* Schwarz noch nicht veröffentlicht war: מצאתי מאן דגרים הנוטע לסיג ולעצים ולקורות והכי משמע קצת בירושלמי. Der *Jər.* zitiert aber nur den *Sifra*, der eben die alte vollständige *Mišna* erhalten hat.

5. *Mišna ʿOrla I, 2* wird in der *Tosefta I, 2* nach *Sifra Kədošim III, 4* ergänzt; vgl. Schwarz zur *Tosefta*.

6. *Mišna Šabbat VII, 1* = *Sifra Choba 1, 7*. Die Differenz zwischen der Lesart des *Sifra* מי שאין יודע עקר שבת und der Lesart der *Mišna* כל השוכח עיקר שבת bildet zugleich die Differenz zwischen ר׳ עקיבא und מונבז in ihrer Kontroverse in der *Tosefta Šabbat VIII (IX) 5* (ed. Schwarz zur Stelle). Nach R. ʿAqiba muß man מי שאין יודע und nach Monbaz כל השוכח lesen, womit ich aber nicht sagen will, daß R. ʿAqiba und Monbaz über die Auffassung der *Mišna* streiten. Wir werden weiter unten (am Schlusse dieser Nummer) sehen, daß die *Mišna* entschieden erst nach R. ʿAqiba verfaßt worden sein konnte. Man muß also annehmen, daß Rabbi in seiner anonymen *Mišna* die Ansicht des Monbaz rezipiert, während die *Mišna* des *Sifra* die Ansicht des R. ʿAqiba rezipiert hat.[1] Im *Babli Šabbat 68ᵇ* wird nun die *Tosefta*

[1] Im *Jər. zur Stelle 9ᵃ* heißt es: אנן תנינן כל השוכח עיקר שבת תניי דבית רבי כל שאין יודע עיקר שבת. Es ist nun klar, daß unter תַּנָיי דבית רבי der Baraita-Sammler

so zitiert, als ob R. ʿAqiba und Monbaz unsere *Mišna* erklären wollten und über die Auffassung von כל השוכח streiten würden. מיתיבי כלל גדול אמרו בשבת כל השוכח עיקר שבת וכו' כיצד? תינוק שנשבה וכו'. Es ist jedoch aus vielen Gründen leicht zu erkennen, daß die Fassung in der *Tosefta* die ursprüngliche ist. Nach der Frage כיצד paßt nicht der Schluß ומונבז פוטר, im Satze וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל העכום אחת verarbeitet der Babli nur die *Tosefta VIII, 6.*[1] — Ebenso unrichtig ist es, wenn im *Babli ebenda* die Sache so dargestellt wird, als ob Rab und Šəmuel auf der einen Seite und R. Jochanan und Reš Laqiš auf der andern Seite ebenfalls in der Erklärung der *Mišna* und über die Auffassung von כל השוכח streiten würden. Richtig vielmehr ist, daß die babylonischen Amoräer hier die *Mišna* des *Sifra* akzeptiert haben, während die Palästinenser R. Jochanan und Reš Laqiš die Mišna Rabbis lehrten. Nach *Jər. zur Stelle 9ᵈ* würde auch R Jochanan die *Mišna* des *Sifra* akzeptieren und R. Leʿazar sich der *Mišna* Rabbis anschließen. רבי לעזר כמתניתין רבי יוחנן כהדא דתני דבית רבי. Freilich den gewaltsamen Versuch der jerusalemischen *Gəm.*, zum Schlusse doch beide Lesarten miteinander zu harmonisieren, הדא אמרה היא הדא היא הדא, können wir nicht billigen, nachdem wir uns überzeugt haben, daß sie eine Kontroverse wiedergeben, die drei Generationen lang gedauert hat: zwischen R. ʿAqiba und Monbaz, zwischen der *Mišna* des *Sifra* und der Rabbis und zwischen den ersten babylonischen und palästinensischen Amoräern.

Unsere *Mišna* ist im Vergleiche zur *Mišna* des *Sifra* gekürzt, aber auf Kosten der Klarheit. Im *Sifra* kommen drei Grundsätze deutlich und eindeutig zum Ausdrucke:[2] 1. Wenn jemand das Sabbatgesetz nicht kennt, bringt er nur ein Sühnopfer, obwohl er viele Hauptgattungen von Arbeiten (אבות מלאכות) an vielen Sabbaten verrichtet hat. 2. Wenn der Irrtum sich auf den Sabbattag bezieht, dann muß er für jeden Sabbat ein Opfer bringen ohne Rücksicht auf die Zahl der Arbeiten (lies im Sifra והיודע עיקר

aus der Schule Rabbis zu verstehen ist, der eben im *Sifra* die Lesart כל שאין יודע hatte, nicht aber die Mišna Rabbis, wie Frankel in seinem מבוא הירושלמי 20ᵃ meint, da man eben sonst annehmen müßte, daß unsere Mišna nicht von Rabbi sei; vgl. Frankel, ebenda 19ᵃ, 21ᵃ; A. Schwarz, Die Tosifta des Traktates Sabbat, 45.

[1] Vgl. auch A. Schwarz l. c.

[2] Vgl. auch A. Schwarz, Die Tosifta des Traktates Sabbat, 41: „Der Hauptgrundsatz, welcher bei der Übertretung des Sabbatgesetzes zur Anwendung kommt, besteht darin, daß die Strafe, welche die verrichteten Arbeiten zur Folge haben, nicht nach deren Zahl, sondern nach dem Irrtum, der zu ihnen Veranlassung gegeben, bemessen wird."

שבת וטעה[1] ואמר אין זו שבת). 3. Bezieht sich der Irrtum auf die Arbeit, weiß jemand nicht, ob diese Arbeit verboten ist, dann muß er für jede Hauptgattung von Arbeiten ein Sühnopfer bringen, wobei es sich gleich bleibt, ob er dieselbe Arbeit an vielen Sabbaten wiederholt hat. Der Irrtum war eben nur einer. — Dies letztere geht besonders klar aus der *Mišna* hervor: היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל אב מלאכה ומלאכה. העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת (sc. בשבתות הרבה) אינו חייב אלא חטאת אחת:

Nun ist es aber gerade dieser letzte Fall, den R. ʿAqiba zum Gegenstande einer Frage macht, die er an seinen Lehrer R. Eliʿezer richtete[2] *(Mišna Kretot III, 10 [16ª] = Sifra Choba 1, 13)*. Anders kann diese Frage des R. ʿAqiba nicht erklärt werden trotz aller weitläufigen Debatten und Untersuchungen im *Babli Kretot 16ª ff.* und *Jər. Šabbat VII, 1 (9ª f.)*; denn sie stimmt wörtlich überein mit dem den dritten Fall bezeichnenden Passus im *Sifra*.

Sifra Choba I, 7:	Mišna Kretot III, 10 = Sifra Choba 1, 13:
והיודע שהוא שבת וטעה ואמר אין זו מלאכה אין זו מלאכה ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה . . . אם מעין מלאכה אחת חייב על כל העלם והעלם: (Wenn aber העלם אחד, dann ist חייב אחת על כולן).	אמר ר״ע שאלתי את ר׳ א׳ בעושה מלאכות הרבה בשבתות הרבה מעין מלאכה אחת בהעלם אחד מהו? חייב אחת על כולן או חייב על כל אחת ואחת?

Unsere *Mišna*, die die Frage bereits entschieden hat, muß daher jünger sein als R. ʿAqiba, was sich uns am Anfange dieser Nummer auch aus anderen Gründen ergeben hat.

Der *Sifra* bringt hier die vier Fragen des R. ʿAqiba, die ursprünglich wohl einen zusammenhängenden Komplex bildeten *(Choba 1, 8—13 = Mišna Kretot III, 7—10)*, nur wegen der vierten Frage, die sich auf den Sabbat bezieht und den Fall *Choba 1, 7 = Mišna Šabbat VII, 1* behandelt.

7. *Mišna Šabbat X, 5 (92ᵇ)* geht zurück auf *Sifra Choba VII, 9, 10*, der auch im *Babli zur Stelle* zitiert wird. Rabbi hat die ältere *Mišna* des *Sifra* gekürzt.

In der *Tosefta IX, 10* (ed. Schwarz zur Stelle) ist sie noch ganz erhalten.

---

[1] Nicht ועשה.

[2] Die Antwort des R Eliʿezer nimmt R. ʿAqiba wohl nicht an; vgl. Frankel, Hod. 76 Die *Gəm.* läßt es strittig.

Die Variante in der *Mišna* ed. Wilna und bei Diqduqe Sofrim אם אין אחד יכול להוציאו stimmt mit *Sifra* und *Tosefta* überein.

8. *Mišna Chulin I, 4—7* bilden einen Zusammenhang. Zuerst werden in I, 4 (19b) die Differenzen zwischen שחיטה und מליקה aufgezählt und darauf folgt der epigrammatische Schlußsatz, der nur die Tatsache des Gegensatzes feststellt und mit נמצא eingeleitet wird: נמצא כשר בשחיטה פסול במליקה כשר במליקה פסול בשחיטה. In den folgenden Mišnajot stellt nun Rabbi ähnliche epigrammatische Schlußsätze, die bloß das Vorhandensein eines Gegensatzes konstatieren, zusammen, unterläßt es aber, die vollständigen Mišnajot zu bringen, aus denen sie sich ergeben und in denen eben die wesentlichen Differenzen enthalten sind. Der Talmud ergänzt sie überall zur betreffenden *Mišna* in der Form einer mit ת״ר zitierten Baraita, woraus mit einer gewissen Evidenz hervorgeht, daß alle diese Baraitas, in denen die epigrammatischen Schlußsätze unserer *Mišna* auch mit נמצא eingeleitet werden, die älteren Mišnajot sind, die Rabbi hier gekürzt und in ihrem epigrammatischen Extrakte gebracht hat. Vgl. die Baraitot in *Chulin 22a*, *23b*, *24a*, *24b*, *25a*, *26b*, die überall unmittelbar nach der *Mišna* von der *Gəmara* gebracht werden und die ich im folgenden zu jeder *Mišna* besprechen werde.

a) *Mišna I, 4 (19b)* ergänzt die *Tosefta I, 12* nach *Sifra Nədaba VII, 3*; vgl. A. Schwarz in seiner ed. *Tosefta Chulin*, Anm. 73.

b) *Mišna I, 5 (22a)*. Die ursprüngliche *Mišna* ist die unmittelbar darauf vom *Talmud* zitierte *Baraita*, die auf *Sifra Nədaba 8, 3, 4, 5* (auch im Talmud zur Stelle zitiert) zurückgeht. Der Satz תחלת הציהוב בזה ובזה פסול = *Nədaba 8, 5* wurde in der *Baraita* wohl nur zur Vermeidung von Wiederholungen ausgelassen. Der *Sifra* (8, 5) erklärt nun גדולים und קטנים näher und gibt, wie es die Natur der Sache verlangt, für die גדולים den terminus a quo und für die קטנים den terminus ad quem an. Jaʿaqob Qorcha ergänzt den *Sifra* und gibt auch für die קטנים den terminus a quo an. Die *Tosefta I, 15* (ed. Schwarz zur Stelle) erklärt nun die *Mišna* nach *Sifra*, den sie jedoch, dem Beispiele Qorchas folgend, vollständig ergänzt, indem sie für beide — גדולים und קטנים — den terminus a quo und ad quem angibt. Man muß daher mit A. Schwarz in der *Tosefta* das Wort או streichen und משיפריחו = משיוהיבו erklären.

c) *Mišna I, 6 (23b)*. Die im *Talmud zur Stelle* zitierte *Baraita* war die ursprüngliche *Mišna*, die auf einen halachischen Midraš zu Num. 19 oder Deut. 21 zurückgeht, der im *Sifre*

nicht mehr erhalten ist, wohl aber im *Talmud zur Stelle.* Der alte Midraš lautete ungefähr nach *Talmud* ותהא פרה כשרה בעריפה מק״ו ומה עגלה שלא הוכשרה בשחיטה הוכשרה בעריפה פרה שהוכשרה בשחיטה אינו דין שהוכשרה בעריפה? אמר קרא ושחט וחוקה בשחיטה אין בעריפה לא. ותהא עגלה כשרה בשחיטה מק״ו ומה פרה שלא הוכשרה בעריפה כשרה בשחיטה עגלה שכשרה בעריפה אינו דין שהוכשרה בשחיטה? אמר קרא וערפו העגלה בעריפה אין בשחיטה לא. Die Stelle von וכל היכא bis ואין אחרת בעריפה ist Erklärung der *Gəmara (24ᵃ).* Vgl. *Sifra Nədaba 8, 3, 4* zur vorigen und *Sifre Num. § 62, 63* zur nächsten *Mišna.*

d) *Mišna I, 6 (24ᵃ).* Die im *Talmud zur Stelle* zitierte *Baraita* ist die ältere *Mišna,* welche auf *Sifre Num. § 62, 63* zurückgeht. Die *Tosefta I, 16* (ed. Schwarz zur Stelle) erklärt die ältere *Mišna* (כהנים בשנים כשרים . . . לוים . . . בשנים פסולים) nach *Sifre;* vgl zu I, 5.

e) *Mišna I 6 (24ᵇ)* (טהור בכלי חרש וכו׳). Die im *Talmud zur Stelle* zitierte *Baraita* ist die eigentliche *Mišna,* sie wird auch in der *Tosefta I, 20* (ed Schwarz zur Stelle) gebracht und geht auf *Sifra Šəmini VII. 5, 6* zurück.

f) *Mišna I, 6 (25ᵃ)* (טהור בכלי עץ וכו׳). Die im *Talmud zur Stelle* zitierte *Baraita* ist die eigentliche *Mišna* und wird in der *Tosefta* I, 21 (ed. Schwarz zur Stelle) gebracht.

g) *Mišna I, 6 (25ᵇ)* (החייב בשקדים המרים). Die im *Talmud zur Stelle* zitierte *Baraita* ist die eigentliche *Mišna.*[1] Selbstverständlich ist der Schlußsatz נמצא החייב בשקדים המרים פטור במתוקים החייב במתוקים פטור במרים, der in der *Baraita* fehlt, nach allen obigen Beispielen und nach der *Tosefta I, 24* (ed. Schwarz zur Stelle) zu ergänzen und nach diesem Schlußsatz beginnt der Zusatz der *Baraita* ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי אומר משום אביו וכו׳. — Diese kritische Betrachtung wird uns zum richtigen Verständnis dieses Zusatzes verhelfen. Nach dem unvollständigen Texte im Talmud nämlich müßte sich der Zusatz des ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי auf das voraufgehende קטנים פטורים beziehen und der Sinn wäre mit *Raši zur Stelle* לפטור [בקטנים] זה וזה [בין מרים בין מתוקים], was jedoch — wie Tosafot zur Stelle beweisen — nicht richtig sein kann. Unser ergänzter Text hingegen spricht für die richtige Erklärung in *Tosafot zur Stelle* und *Raši 'Erubin 28ᵇ* (vgl. A. Schwarz in der *Tosefta* Anm. 134); denn ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי bezieht sich auf das voraufgehende פטור במרים und sagt:

---

[1] Schon Frankel, Hodegetica 248 f. hat dies zu Mišna Ma'aserót I, 4 bemerkt.

[במרים] זה וזה [בין קטנים בין גדולים] לפטור. In der Tat bietet *Tosefta Ma'aser rišon I, 3, Jər. I, 4 (49a)* die beste Bestätigung für die Auffassung von *Tosafot*. Wobei die Lesart des *Jər.* תני ר' ישמעאל בי רבי יוסי משום אביו שקדים המרים הרי אלו פטורים die Grundlage ist für unsere Version זה וזה לפטור, während der Text in der *Tosefta*, der jedoch nach *Var. ed. Zuckermandel*, den Drucken und der ed. Schwarz zu lesen ist ר' ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו שקדים המרים חייבין בין קטנים בין גדולים, offenbar die Grundlage bildet für die Version ואמרי לה זה וזה לחיוב.

9. *Mišna Chulin III, 6 (59a)*. Der Satz אבל אמרו חכמים וכו' weist auf eine ältere *Mišna* hin. Die im *Talmud zur Stelle (65a)* zitierte *Baraita* ist die ältere *Mišna*, die aus der Zeit des zweiten Tannaitengeschlechtes (רבן גמליאל, ר' אליעזר בר' צדוק) stammt und auf den scheinbar noch älteren halachischen Midraš im *Sifra Šəmini 5, 6* zurückgeht, den Rabban Gamliel in eine positive Form gefaßt hat. Die Angabe des ראב"צ ist in unserer *Mišna* sehr gekürzt. — Diese Baraita ist nichts anderes als die *Tosefta III, 2* (ed. Schwarz zur Stelle), welche eben nach unserer *Baraita* zu emendieren ist.

10. *Mišna Chulin IV, 4 (72a/b)* ist zusammengesetzt aus der *Tosefta Chulin IV, 3, 4* (ed. Schwarz zur Stelle) und dem *Sifra Šəmini X, 2, 3*, die jedoch beide von Rabbi stark gekürzt wurden. In der Tat können wir den ersten, aus der *Tosefta* stammenden Teil der *Mišna* (בהמה המקשה לילד . . . דבר שאינה גופה) ohne *Tosefta* gar nicht verstehen. Im *Babli zur Stelle (73)* werden zwei *Baraitot* zitiert. Die eine תניא נמי הכי אמר להן ר"מ ist eine vollständige Paraphrase der Debatte in der *Tosefta*; die andere dagegen תניא אמר להן ר"מ war ursprünglich nichts anderes als **eine Randglosse zur Mišna, welche die in der Mišna fehlenden Teile der Debatte aus der Tosefta ergänzen wollte**. Daß diese *Baraita* an und für sich keinen Sinn ergibt, hat schon die *Gəmara* zur Stelle zum Ausdruck gebracht (מאי קאמר) und Raba findet keinen anderen Ausweg, als sie für korrupt zu erklären und nach der vollständigen *Baraita* zu emendieren (חסורי מחסרי והכי קתני). Die Entstehung dieses Fragmentes aber kann in befriedigender Weise nicht anders erklärt werden als durch die Annahme, daß es ursprünglich als Randglosse zur Mišna gedacht und aufgeschrieben war und diese Bestimmung später in Vergessenheit geriet, so daß man glaubte, es als ein Ganzes für sich und als eine selbständige *Baraita* auffassen und erklären zu müssen. Zur besseren Veranschaulichung dieses interessanten und für das Quellenstudium höchst instruktiven Falles stelle ich die Parallelstellen gegenüber.

Baraita-Fragment:

תניא אמר להן ר׳ מאיר וכי מי טיהרו לאבר זה מידי נבלה? שחיטת אמו? א״ב תתירנו באבילה?

אמרו לו הרבה מצלת על שאינו גופה יותר מגופה שהרי שנינו החותך מן העובר שבמעיה מותר באבילה מן הטחול ומן הבליות אסור באבילה:

Mišna:

בהמה המקשה לילד והוציא עובר את ידו וחתכה ואח״כ שחט את אמו הבשר טהור. שחט את אמו ואחר כך חתכה הבשר מגע נבלה דברי ר״מ וחכמים אומרים מגע טרפה שחוטה:

מה מצינו בטרפה ששחיטתה מטהרתה אף שחיטת בהמה תטהר את האבר. אמר להם רבי מאיר לא אם טיהרה שחיטת טרפה אותה דבר שגופה תטהר את האבר דבר שאינה גופה?

Tosefta:

בהמה המקשה לילד והוציא העובר את ידו והחזירה ואחר כך שחטה מותר. שחטה ואחר כך החזירה אסור. חתכה ואחר כך שחטה מה שיוציא אסור ושבפנים מותר. שחטה ואחר כך חתכה מה שייציא אסור [ו]טמא ושבפנים מותר בשר במגע [כמגע?] נבלה. דברי ר׳ מאיר וחכמים אומרים מגע טרפה שחוטה. אמר להן ר׳ מאיר מי טיהר את העובר הזה מן המגע? אמרו לו שחיטת אמו מטהרתו. אמר להן אם טיהרתו שחיטתו מן המגע לא תטהרנו לאבילה? אמרו לו טרפה תוכיח ששחיטתו טיהרתה מן המגע ולא תטהרנו לאבילה. אמר להן ר׳ מאיר לא אם טיהרה שחיטה אותה דבר שגופה תטהר את העיבר שאינה גופה? אמרו לו מצינו שיפה כח להציל מדבר שאינו גופה על דבר שגופה. שמחתך את העובר במעי אמו מותר באבילה מן הטחול ומן הכליות אסור באבילה:

Vollständige Baraita:

תניא נמי הכי אמר להן רבי מאיר וכי מי טיהרו לאבר זה מידי נבלה? אמרו שחיטת אמו. א״כ תתירנו באבילה? אמרו לו טרפה תוכיח ששחיטתה מטהרתה מידי נבלה ואינה מתירתה באבילה. אמר להן אם טיהרה שחיטת טרפה אותה ואת האבר המדולדל בה דבר שגופה תטהר את העובר שאינו גופה? אמרו לו הרבה מצלת על שאינו גופה יותר מגופה. שהרי שנינו חותך מן העובר שבמעיה מותר באבילה מן הטחול ומן הכליות אסור באבילה:

Da nun gerade in der *Mišna* von טרפה ששחיטתה מטהרתה die Rede ist, bringt Rabbi den entsprechenden *Sifra* dazu (zu lesen ist in der *Mišna* ומנין לטרפה ששחיטתה מטהרתה mit ב"ח und Varianten ed. Wilna), jedoch in kurzer Fassung. Die ersten zwei Analogieschlüsse *Šəmini X, 1* werden ausgelassen und X, 3 wird gekürzt, indem Rabbi בן שמנה חי als אין במינו שחיטה betrachtet; vgl. *Babli 74*[a], *Šabbat 136*[a], *Sifra Šəmini X, 5.* — Zu lesen ist in der *Mišna* בהמה טמאה אסורה באכילה וטרפה אסורה באכילה mit ב"ח, מלאכת שלמה und Varianten ed. Wilna nach *Sifra.*

11. *Mišna Chulin V, 3 (81*[b]*) = Sifra Emor 8, 8.* Unsere *Mišna* hängt mit der *Mišna Chulin VI, 2 (85*[a]*)* zusammen, welche auf *Sifra Achare 11, 5, 6* zurückgeht. Wenn R. Jochanan in *Chulin 85*[a] sagt: ראה רבי דבריו של ר"מ באותו ואת בנו ושנאו בלשון חכמים ודרבי שמעון בכסוי הדם ושנאו בלשון חכמים, so hat er dies nicht bloß wegen der Ähnlichkeit der beiden Fälle vermutet, sondern seine Ansicht, daß die חכמים in V, 3 R. Meir sind, wird durch *Sifra* und *Tosefta V, 2* (ed. Schwarz zur Stelle) bestätigt, die ausdrücklich ר"מ מחייב lesen. Die *Tosefta zur Stelle* ergänzt die *Mišna* nach *Sifra* mit dieser Angabe und außerdem noch mit dem Satze השוחט לרפואה, לאכילת גוים ולאכילת כלבים. Ebenso *Tosefta VI 4* (ed. Schwarz VI, 2) zur *Mišna VI, 2* nach *Sifra Achare 11, 5.* השוחט לרפואה fehlt an beiden Stellen im *Sifra*, wird aber von דרך תמים gelesen. — Die Var. ed. Wilna ר"מ מחייב וחכמים פוטרין zu unserer *Mišna* wird von der *Gəmara 85*[a] widerlegt; sie ist wohl nach *Mišna VI, 2* entstanden.

12. *Mišna Chulin V, 3 (82*[a]*)* geht zurück auf *Sifra Emor 8 (3), 4, 5, 6.* Rabbi bringt 8, 4 gekürzt und in anderer Form und 8, 6 ebenfalls gekürzt und umgestellt; 8, 5 wird ausgelassen, da es den Fall von 8, 6 nur in aufsteigender Linie behandelt. Die *Tosefta V, 6* (ed. Schwarz zur Stelle) ergänzt nun die *Mišna* nach *Sifra*, indem sie zugleich letzteren erklärt und amplifiziert. Aus 8, 4 hat Rabbi ausgelassen את שבא אחד ושחט את הפרה ובא אחר ושחט את אמה ובא אחר ושחט את בתה שנים האחרונים חייבין. Die *Tosefta* bringt den Fall mit dem erklärenden Zusatze והאמצעי פטור. Statt חמשה אחים im *Sifra* hat die *Mišna* שני בניה und die *Tosefta* חמשה בניה; vgl. Schwarz zur Stelle, Anm. 36, 37, 39. Rabbi hat nur 8, 6 שחטה ואת בתה ואת בת בתה סופג פ' und nicht 8, 5 שחטה ואת אמה ואת אם אמה סופג פ'. Die *Tosefta* bringt beide Fälle amplifiziert אפילו עד חמשה דורות. Die Korrektur von A. Schwarz *Tosefta,* Anm. 33, 35 חייב אף על האחרונה wird auch durch *Sifra* bestätigt. Es wäre doch sonderbar, wenn *Tosefta* ohneweiters sich in Gegensatz zu *Mišna* und *Sifra* stellen würde.

13. *Mišna Chulin V, 3 (83^a) = Sifra Emor 8, 12* von Rabbi gekürzt.

14. Die Reihenfolge in den Mišnajot dieses Perek stimmt mit der Reihenfolge im *Sifra* bis auf einen Punkt überein. *Mišna V, 1 = Sifra Emor VIII, 7; M. V, 3 (81^b), (82^a); 4 (83^a); V, 5 (83^a) = S. Emor 8, 8, 4, 6, 10, 11, 12.* Die Bemerkung Weiss' zu 8, 8 ist nicht richtig. Die Reihenfolge in der *Mišna* ist die logische. Zuerst werden die auf eine Person bezüglichen Halachas gebracht, dann die auf zwei Personen bezüglichen und endlich die durch mehrere Glieder der Tiere sich ergebenden Komplikationen. Daher V, 3^a = 8, 8 und V, 3^b = 8, 4, 6. Im *Sifra* wird die Versordnung beobachtet. Ebenso stimmt auch die Reihenfolge in den *Mišnajot* des Perek VI mit der Reihenfolge im *Sifra* Achare überein (VI, 2 = A 11, 5, 6; VI, 4 = A 11, 4, 7, 8; VI, 5 = A 11, 9; VI, 7 = A 11, 10, 11) bis auf VI, 2, die aus logischen Gründen vor VI, 4 stehen muß, wie auch im früheren Perek die entsprechende Parallelmišna V, 3^a vorangestellt ist.

15. *Mišna Chulin IX, 2 (122^a)* geht zurück auf *Sifra Šəmini 7, 1,* den Rabbi amplifiziert. Die Bemerkung וכולן שעבדן או שהלך בהן וכו' ist aber entschieden nicht am richtigen Platze, sie gehört nach ועור האנקה והכח והלטאה והחומט. R. Jəhuda und R. Jochanan ben Nuri gehören zusammen, da sie beide den Satz ועור האנקה וכו' bekämpfen; sie stehen auch im *Sifra* und in der *Tosefta VIII, 17* zusammen. Dagegen behandelt *Tosefta VIII, 15, 16* den Satz וכולן שעבדן או שהלך בהן vor R. Jəhuda. Man darf daher nicht mit A. Schwarz Tos. IX, 2, Anm. 6 die *Tosefta* nach der *Mišna* umstellen, da die *Tosefta* sowohl der Ordnung des *Sifra* als auch dem Gebote der Logik besser entspricht.



Etwas über die „leichten und schweren Gebote" in der Halacha und Agada.

Von Stadtrabbiner Dr. M. Steckelmacher, Mannheim.

Der durch seine zahlreichen Werke um die talmudische Wissenschaft hochverdiente Jubilar, zu dessen Ehrung auch die folgenden schlichten Bemerkungen ein ganz klein wenig beitragen möchten, hat, wie namentlich der Bearbeitung der Logik, so hin und wieder auch dem Nachweise der ethischen Tendenzen in der jüdischen Überlieferungsliteratur seinen Fleiß und seinen Scharfsinn gewidmet. Ich denke dabei an Veröffentlichungen wie den vortrefflichen und originellen Aufsatz über לא מעלין ולא מורידין in der Zeitschrift הצופה מארץ הגר (1. Jahrg., 3. Heft) und ähnliches. Vielleicht wird es darum der Absicht dieser Jubelfestschrift nicht unangemessen sein, wenn ich hier an einem, wie mich dünkt, noch nicht behandelten Exempel den übrigens ja bekannten Tatbestand zu beleuchten versuche, wie die Halacha durch die Agada nach der ethischen Seite hin ergänzt wird.

Welche Gebote haben als „schwere" und welche als „leichte" zu gelten?

Darauf finden wir die Antwort in b. Schebuoth 2^b (Mischnah) und 12^b in der Gemara daselbst, sowie in b. Joma 85^b gegeben und von Maimonides in seinem Mischneh Thorah Tesch. 1, 2 also zusammengefaßt: ומה הן הקלות ומה הן החמורות, החמורות הן שהייבין עליהם מיתת בית דין או כרת, ושבועת שוא ושקר אע"פ שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות, ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת הם הקלות:[1]

[1] Keßef Mischna daselbst erörtert gut, warum Maimonides sich nicht nach der Baraitha in Joma a. a. O. richtet, der gemäß auch alle ל"ת שלא ניתק לעשה, die also mit der Malkuthstrafe verbunden sind, zu den חמורות gehören. Vgl. ferner Mischna-Kommentar des Maimonides zu Aboth 2, 1, wo gleichfalls die Stufengrade der מצות lediglich nach deren Strafmaß bezeichnet werden. Ebenso bei Saadja Em. wed. V, S. 88 ed. Slucki: אך החוטא הוא העובר על מצות ל"ת, אבל לא על החמורות, ובאיזה צד נדע שאינם חמורות, מפני שלא הגדילו ענשם בעו"הז, והוא נקרא עובר על

Diese Auffassung, wonach für die Charakterisierung der Gebote als „schwerer und leichter" nur die bei ihnen ausdrücklich angegebenen größeren oder geringeren Strafen maßgebend sind, darf wohl als die in der Halacha herrschende angesehen werden. Vgl. unter anderen etwa Stellen wie Mechilta בא י״ח, wo gesagt wird: תדחה שבת שחייבין עליה כרת ומיתת בית די לתפילין שאינן הייבין לא כרת ולא מיתת בית דין:

Nun dürfen wir sicher im Geiste des Maimonides (Moreh, III. Teil) annehmen, daß der göttliche Gesetzgeber nicht weniger als die ihm als ihrem Vorbilde nacheifernden Propheten von der ungleich größeren Wichtigkeit derjenigen Satzungen, die wir moralische nennen, gegenüber denen, die wir als zeremoniale ansprechen, durchdrungen war, daß er aber für seine Zeit gewissen zeremonialen Geboten wegen ihrer auf Abwehr des Heidentums oder auf Einprägung dogmatisch und geschichtlich grundlegender Daten abzielenden pädagogischen Bedeutung einen besonders starken Nachdruck zu geben sich veranlaßt sah und darum beispielsweise die Übertretung des Verbotes bezüglich des Genusses von חלב oder דם oder חמץ am Passachfeste oder bezüglich des Arbeitens am Sabbath mit schweren Strafen belegte, während er bei manchen der erhabensten moralischen Forderungen wohl gerade wegen ihrer ohne weiteres einleuchtenden Kraft solchen Nachdruck nicht für nötig erachtete.

Eben deshalb aber möchte uns jene starre halachische Klassifizierung der Gebote als „schwere und leichte" nur nach den mit ihrer Übertretung verbundenen größeren oder geringeren Strafen, wodurch die Vorstellung erweckt wird, als ob dieses ganz äußerliche Moment den Maßstab auch für den Wert an sich, für eine innere, bleibende und nicht bloß geschichtlich bedingte Wichtigkeit bildete, gar bedenklich anmuten.

מצות ל״ת, והוא כמו שמיקל בנבלה וטרפה ושעטנז ובעוננות וכחש והדומה לזה שעניננו במעלה הזאת מן החטא. אבל המזיד הוא שעובר על החמורות, והם שיש בו כרת בידי שמים ומיתה בידי שמים וד׳ מיתות בי״ד. ובזה נדע כי הם חמורות כמו העריות וחלול שבת והאכילה ביו״הכ וחמץ בפסח והדומה לזה. Ebenso spricht Jeh. hal. Kus. III, 49 von עבירות הקלות חייב בהם מלקות und sogar Bachj. ibn Pak. im Chob. haleb. שער התשובה, S. 99[a] ed. Baumgarten von עבירות גדולות שיש בהם מיתה בידי אדם וכרת בידי שמים. Außer der im Texte erwähnten Hauptklassifizierung nach der Größe der Strafe geht im Talmud nebenher auch die Bezeichnung eines אסור als חמור, weil אסורו נוהג בבני נח, wie גיד הנשה nach R. Jehuda (Cholin 100[b] und 101[a], vgl. auch das. 90[a]) und אבר מן החי (das. 102[a]), oder weil אסור בהנאה (das. 101[a] Raschi ד״ה ה״ג אמר רב יהוד׳). Ja es wird daselbst sogar der טומאת הגוף בכרת gegenübergestellt טומאת בשר חמורה דלית ליה טהרה במקוה. Also gleichfalls, wie man sieht, lauter äußerliche Kriterien.

Solche Vorstellung wird denn vom Talmud in der Tat ganz unbefangen als Tatsache vermerkt, z. B. b. Sota 7ª: ומה נדה שהיא בברת בעלה נאמן עליה סוטה שהיא בלאו לא כ״ש. ורבנן היא הנותנת נדה דברת חמירא ליה ומהימן סוטה דלאו לא חמירא ליה ולא מהימן:

Es ist aber höchst interessant, was schon die Tosafoth daselbst ד״ה אמר להו ausführen, nämlich: אשכחן בדוכתי סגיאן דחמירא להו לאינשי עבירה קלה ומסתפי מינה טפי מעבירה חמורה כגון בפ״ק דכתובות ד׳ ע״ב דחמירו להן אבילות דלא הוי אלא מדרבנן מנדה שהיא בברת. ובפ׳ הניזקן נ״ד ע״א באתריה דר׳ יהודה חמירו להו שביעית דליכא אלא לאו משבת שהיא בסקילה. ובריש פ״ק דביצה ב׳ ע״ב אמרינן האי דקיל צריך הרחקה טפי דאמר מ״ש גבי שבת דסתם לן תנא כר״ש וגבי יו״ט כר״י. שבת דהמיר סתם לן כר״ש יו״ט דקיל סתם לן כר״י אלמא זמנין בדילי מקילתא טפי מחמירתא וזמנין איפכא:

Wir begegnen also hier schon einer gegen die üblichen von der Halacha lediglich nach den Strafabstufungen fixierten Kriterien der Dignität der מצות sich erhebenden Reaktion des Volksempfindens bezüglich gewisser das Gemüt (wie bei אבילות) besonders affizierender oder die soziale Ethik (wie bei שביעית) betreffender Observanzen.

Ganz besonders bedeutsam erscheint es auch, wenn die Tosafoth zu Cholin 101ᵇ ד״ה הויד sagen, daß obgleich Sabbathentweihung דחמיר דבסקילה, dennoch חמור ליה יוה״כ לפי שהוא יום כפרה ומחילה, was doch eine ganz entschiedene Würdigung der inneren Bedeutung der Gebote gegenüber einer solchen, der lediglich äußere Merkmale als maßgebend gelten, erkennen läßt.[1]

Die Bemerkung der Tosafoth, wonach das Volk oft rabbinische Anordnungen höher als solche der Schrift wertet, erinnert übrigens an eine andere merkwürdige Alterierung der halachischen Einteilung der מצות als „leichter und schwerer" nach dem Strafausmaß.

In b. Erubin 21ᵇ lesen wir nämlich: חדשים וגם ישנים דודי צפנתי לך אמרה כנסת ישראל לפני הקב״ה רבש״ע הרבה גזירות גזרתי על עצמי יותר ממה שגזרת עלי וקיימתים. א״ל רב חסדא לההו מרבנן דהוה קא מסדר אגדתא קמיה מי שמיע לך חדשים גם ישנים מהו. א״ל אלו מצות קלות ואלו מצות חמורות. א״ל וכי תורה פעמים נתנה אלא הללו מדברי תורה והללו מדברי סופרים:

Hiernach werden also die דברי תורה als קלות und die ד״ם (שנתחדשו בכל דור ודור לגדור גדר וסייג [רש״י]) als חמורות bezeichnet. Der große Halachist Raba bringt daselbst allerdings auch hier das Prinzip des Strafmaßes zur Anwendung, indem er dieses in Anlehnung an Koh. 12, 12 für die Übertreter der דברי סופרים noch als verschärfter in Aussicht stellt.[2]

---

[1] Auf diese wichtige Tosafothstelle hatte Herr Prof. Aptowitzer die Güte, mich aufmerksam zu machen.

[2] Der gleichen aus religiös disziplinarischen Gründen entsprungenen Neigung zur Vermehrung, beziehungsweise Verschärfung der Strafen entspricht

Wir sind indes mittlerweile schon auf das Gebiet der Agada gelangt, und da gewahren wir denn des weiteren verschiedentliche Abweichungen von der herkömmlichen halachischen Klassifizierung, zum Teil zwar noch ohne näheren Bezug auf moralische Erwägungen, zum Teil aber schon entschieden durch solche orientiert.

Zur ersteren Art gehört z. B. die Stelle im Sifre, Abschnitt ראה, wo es zu Deut. 12, 13 heißt: אמר ר' שמעון בן עזאי והרי שס"ה ל"ת בתורה ואין בכל המצות כיוצא בזו. לומר מה דם שאין בכל המצות קל ממנו הוזהרך הכ' עליו שאר כל המצות עאכו"כ:[1]

Also obgleich es sich um einen לאו mit כרת handelt (Lev. 7, 27), wird doch von ihm ausgesagt, daß es kein leichteres unter allen Geboten gebe. Hier ist aber offenbar nur erst eine rein äußerliche Tatsache, nämlich die der leichten Ausführbarkeit für das Prädikat „leicht" bestimmend, allerdings schon unter Mitwirkung eines ästhetischen Faktors, wie aus Raschis Erklärung zu Deut. 12, 23 zu ersehen ist: אם הדם שהוא הקל להשמר ממנו שאין אדם מתאוה לו הוצרך לחזקך באזהרתו ק"ו לשאר מצות:[2]

Das Moment der leichteren und schwereren Ausführbarkeit erscheint zunächst auch maßgebend für die Bezeichnung des שלוח הקן betreffenden Gebotes als „des leichtesten unter den leichten" und des Gebotes der Elternverehrung als „des schwersten unter den schweren" in Jerusch. Peah ed. Luncz 6b. Nachdem vorher von der ungemein schweren, die äußerste Opferfähigkeit bedingenden rechten Erfüllung der Pflicht der Elternverehrung gesprochen worden, wird der Ausspruch des ר' בא בר כהנא[3] angeführt: השוה הכתוב מצוה קלה שבקלות למצוה חמורה שבחמורות. מצוה קלה שבקלות זה שלוח הקן (שאין בה

---

wohl auch die Baraitha b. Kethub. 86b (u. a.) בר"א (פירש"י דלוק' ארבעים) במצות ל"ת אבל במצות עשה כגון שאומרי' לו עשה סוכה ואינו עושה וכו' מכין אותו עד שתצא נפשו. Vgl. zu dem Ausdruck b. Jebam. 121a in der Mischna. Ferner Mischna Nasir 4, 3 und die Kommentare daselbst, Ran zu Kethub. 46 und Maim. Cham. ummaz. 6, 12, sowie Resp. d. Is. b. Schesch. 90, der die Maßregel in milderem Lichte zu zeigen sich bemüht.

[1] Derselbe Ausspruch daselbst auch im Namen R. Gamaliels.

[2] In ähnlicher Weise, wenn auch in anderer Beziehung, sehen wir die Ästhetik bei der Abschätzung des אסור שרצים zur Geltung gebracht b. Baba mez. 61b. Es heiße bei diesem אסור abweichend von dem Ausdruck der Schrift bei רבית, ציצית und משקלות statt המוציא vielmehr המעלה אתכם מארץ מצרים, nicht weil נפיש אגרייהו, sondern weil טפי מאים למכלינהו.

[3] Im Tanch. ed. Buber עקב ג' wird der gleiche Ausspruch R. Simon b. Jochai in den Mund gelegt.

טורח וחסרון כיס[1] (Luncz) ומצוה חמורה שבחמורות זה כבוד או"א (שיש בה טורח וח"כ Luncz) ובשתיהן כתיב והארכת ימים:[2]

Also eine bloße מצות עשה wird wegen der in ihr enthaltenen überaus schweren Verbindlichkeiten und ungeachtet der ganz gleichen Lohnverheißung, wie sie bei dem ohne jedes Opfer ausführbaren Gebote des שלוח הקן gegeben ist, eine חמורה שבחמורות genannt.

Die Bezeichnung wird aber bei diesem letzteren Beispiel auch schon motiviert durch die große innere sittlich-religiöse Dignität, wie sie dem Gebote der Elternverehrung innewohnt, und die auch Jeruschalmi a. a. O. in Äußerungen zum Ausdrucke kommt wie: הקיש כבוד אב ואם לכבוד המקום und הקיש מורא אב ואם למורא שמים.

Einer Erhebung über die verschiedentliche Abschätzung der Gebote nach Lohn und Strafe, wie sie hier hinsichtlich einzelner מצות wahrgenommen wird, begegnen wir aber auch schon im allgemeinsten Sinne in der bekannten Mischna Aboth 2, 1: והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות והוי מחשב וכו' (wo Heller das Moment der Mühe und der Kosten zur Erklärung heranzieht) und noch prägnanter im Sifre ראה ע"ט, wo es heißt: את הדברים האלה אשר אנכי מצוך, שתהא מצוה קלה חביבה עליך כמצוה חמורה, wo Friedmann trefflich kommentiert: כלו' לפי שאנכי מצוך. Damit wäre sogar schon eine völlige Überwindung des Vergeltungsgedankens im Hinblick auf die Ausübung der מצות erreicht.

Ganz deutlich aber gehört schon zu dieser zweiten Art die Stelle in Mechilta בא פ' י"א, wo zu lesen ist: והלא דברים ק"ו ומה אם דם פסח מצרים הקל שאינו אלא לשעה ואינו נוהג ביום ובלילה ואינו נוהג לדורות נאמר בו ולא יתן המשחית, מזוזה שהיא חמורה שיש בה עשרה שמות מיוחדין ונוהגת ביום ובלילה ונוהגת לדורות עאכו"כ שלא יתן המשחית אלא מי גרם עונותינו וכו':

Da wird also wieder eine bloße מצות עשה eine חמורה genannt wegen ihrer ständigen Geltung und in erster Linie wegen ihrer hohen religiösen Bedeutung. (Vgl. über die letztere in weiterer Ausführung Mischneh Thorah Mesusa 6, 13 und besonders Tur Jore Dea 285.)

---

[1] Vgl. Mischna Chull. 142a: לא יטול אדם אם על בנים אפי' לטהר את המצורע ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסר (פירש"י שאין בה חסרון כיס אלא דבר מועט) אמרה תורה למען ייטב לך ק"ו על מצות חמורות שבתורה:

[2] Vgl. auch Jerusch. Kidd. I, 7; Schoch. tob zu Ps. 9 und Deut. rabb. 6, sowie Machsor Vitry, S. 493, der die verschiedenen hierhergehörigen Midraschim zur Erläuterung von Ab. II, 1 zusammenstellt. Es wird da überall an Prov. 5, 5 angeknüpft und gemahnt: לא תהא יושב ומשקל במצותיה של תורה . . . ולא תהא אומר הואיל והמצוה זו גדולה אני עושה אותה ששכרה מרובה וכו'. Also auch eine Wertung der Gebote nach größerem oder geringerem Lohn wird perhorresziert.

Eine solche Würdigung religiöser Vorschriften und Bräuche nach ihrer sittlich-religiösen Wirkung findet sich unter anderem auch Bamidm. r. 20, 20, wo mit Hinweis auf die durch זלזול נטילת ידים verursachten religiösen und sittlichen Versündigungen gesagt wird: ולכך הזהיר הקב״ה את ישראל אפילו במצוה קלה שנ׳ כי לא דבר רק הוא מכם וכו׳ אפי׳ דבר מצוה שאתה רואה אותה ריקה וקלה בה חיים ואריכות ימים:

Ähnlich wird Sifre Abschnitt שלח קט״ו und b. Menach. 44ᵃ an einem Vorkommnis veranschaulicht, wie der מצות צצית, obgleich sie nur eine מצוה קלה ist (עשה בעלמא Raschi), eine höchst wertvolle versittlichende Wirkung eigne. Die vertiefte religiöse Auffassung spricht sich in dem schönen Satze R. Meirs aus (Sifre daselbst): שכל המקיים מצות צצית כאלו הקביל פני שכינה שהתכלת דומה לים וכו׳ והרקיע דומ׳ לכסא הכבוד, ebenso daselbst in dem Ausspruch: והייתם קדושים לאלהיכם זו קדושת צצית. מגיד שהצצית מוספת קדושה בישראל, ferner, allerdings mit starker Betonung des Lohngedankens, daselbst: מצוה קלה צוה ד׳ אלהינו וכ׳ בה אני ד׳ אלהיכם וכו׳ שני פעמים וכו׳ אני עתיד לשלם שכר וכו׳ עתיד ליפרע, sowie in dem Ausspruch: מגיד שכל המקיים מצות צצית מעלים עליו כאלו קיים כל המצות. Den letzterwähnten Satz nach seinem Inhalte bringt Maimonides in Mischneh Thorah (Zizith 3, 12) als Motiv der Schlußmahnung, das Schaufädengebot ja mit Eifer zu beachten.

Es ist mir nun zwar keine talmudische oder midraschische Stelle bekannt, in der (ähnlich, wie bei dem Mesusagebot) auch die מצות צצית eine חמורה genannt würde, aber Maimonides im Kommentar zu Abot II, 1 nennt sie, vielleicht mit Rücksicht auf die ihr in der Agada beigemessene sittliche und religiöse Kraft — analog jener Benennung der מצות מזוזה in der Mechilta — gleichfalls eine מצוה חמורה.[1]

Eine ganz unzweideutige sittliche Abzweckung enthält der über den Maßstab der vorgeschriebenen größeren oder geringeren Sühnemittel, wenn auch nicht über die Vergeltungsidee überhaupt, sich hinwegsetzende Satz des R. Judan in Schir r. 5, 14 und Wajikra r. 9, 2 und 25, 5: אלו שנוהגים היתר בשפחות בעוה״ז משום דלית בהו אלא חטאת ואשם עומדים הן להתלות בקדקדי ראשיהם לע״ל:

Ebenso der Satz im Tanch. (Buber) zu Mezora 4: ראה מה קשה לשון הרע שהוא קשה מג״ע ומש״ד ומע״ז und die Bemerkung im Schoch. tob zu Psalm 52, daß bei jenen drei Sünden nur גדול, bei לה״ר dagegen גדולות stehe. Es ist wohl gemeint, daß die sittlichen Schäden, die לשה״ר zur Folge hat, eine noch viel größere und verderblichere Tragweite haben, als die genannten drei Sünden, darum sei noch schwerwiegender als diese die Sünde der לשון הרע.

---

[1] Allerdings erscheint es dann merkwürdig, daß Maimonides dort neben צצית zwar מילה und שחיטת פסח, aber nicht מזוזה nennt.

Aus dem gleichen Grunde wird wohl auch von der viele Menschen schädigenden Sünde des Raubes (גזל) ausgesagt Waj. r. 3, 3:[1] ובצעם בראש כלם ר"ש ב"א בשם ר' יוחנן משל לסאה שהיא מלאה עונות מי מקטרג בה. גזל. ר' יודן בשם ר' יוחנן משל לבני אדם שהיו בהן עובדי ע"ז ומגלי עריות ושופכי דמים וגזל שקיל כנגד הכל. ר' יעקב בר אידי בשם ר' אחא כ"ד חטאות סדר יחזקאל ומכלם לא חתם אלא בגזל וכו':

Hier gilt das Verbot von Raub, obgleich ein bloßer לאו, für schwerer als jene drei Kardinalverbrechen und Sabbathentweihung, von der ja gleichfalls in dem betreffenden Kapitel (Ezech. 22) die Rede ist, trotzdem daß diese mit מיתה und כרת belegt sind.

Ja in Waj. r. 22, 3 erscheint das Prinzip der äußerlichen Wertung der Gebote nach Lohn und Strafe vollends zugunsten der Moral, und zwar der durch den Hinblick auf die Pflicht der „Heiligung des Gottesnamens" mit noch gesteigertem religiösen Ernst gefaßten, durchbrochen. Wir lesen nämlich dort: מהו דין דכתיב (משלי ל' ז') שתים שאלתי מאתך.. הטריפני לחם חקי פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ד' ופן אורש ונגבתי ותפשתי שם אלהי. איזה מהן קשה הראשונה או השנייה. א"ל מצינו שויתר הקב"ה על ע"ז ולא ויתר על חלול השם, welcher durch Diebstahl verübt wird (Matn. Kehun. daselbst). Selbst die Sünde des Götzendienstes steht der des Diebstahls nach.[2]

Es zeigt nun von dem erleuchteten Sinn des Maimonides, daß er in seinem Mischneh Thorah zwar gewissenhaft die Ge- und Verbote nach der halachischen Tradition kodifiziert, also auch die für die Übertretung eines jeden von ihnen vorgesehenen Strafen (מלקות, כרת und מיתה) getreu registriert, aber doch bei manchen besonders verwerflichen moralischen Vergehungen nicht unterläßt zu sagen, sie seien, ob auch bei ihnen keine der genannten Strafen vorgeschrieben ist, gleichwohl von schwerstem Gewichte. Z. B. Deoth 6, 8 bezüglich der Beschämung des Nächsten: אע"פ שהמכלים את חבירו אינו לוקה עליו עון גדול הוא. כך אמרו חכמים המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעוה"ב:

Daselbst 6, 10 bezüglich der Versündigung an Waisen und Witwen durch lieblose Behandlung: ולאו זה (כל אלמנה ויתום לא תענון) אע"פ שאין לוקין עליו הרי ענשו מפורש בתורה וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב:

Daselbst 7, 1 bezüglich der Sünde der Verleumdung: המרגל בחבירו עובר בל"ת שנ' לא תלך רכיל וכו' ואע"פ שאין לוקין על דבר זה עון גדול הוא וגורם להרוג נפשות רבות וכו':

---

[1] Vgl. auch Kohel. r. 1, 34 und 3, 12.

[2] Vgl. dagegen die Halacha b. Sabb. 91[b]: הגונב כיס בשבת חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור שבת. היה מגרר ויוצא פטור שהרי איסור גניבה ואיסור שבת באין כאחד, also קים ליה בדרבה מיניה.

Daselbst bezüglich des Racheverbots: הנוקם מחבירו עובר בל"ת שנ' לא תקום ואע"פ שאינו לוקה עליו דיעה רעה היא מאוד וכו': [1]

Man darf wohl in solchen Weiterungen ethische Vertiefungen erblicken, die den Einfluß der Agada erkennen lassen, wenngleich die zuweilen hinzugefügte Versicherung, auf die Übertretungen würden doch große Strafen — ob sie auch nicht immer in der Schrift spezifiziert werden — erfolgen, von dem Bestreben, möglichst innerhalb der Sphäre der überlieferten Anschauungen zu bleiben, zu zeugen scheint.[2]

Jedenfalls aber bedeuten solche über den engen Rahmen des Halachismus hinausgreifende Gedanken, wie wir sie bei Maimonides und manchen anderen jüdischen Denkern, wie namentlich dem etwa um ein Jahrhundert älteren Bachja ibn Pakuda, der ungeachtet der Beibehaltung der hergebrachten halachischen Klassifizierung (vgl. oben) den unter keinerlei paragraphierten Strafbestimmungen stehenden Herzenspflichten den höchsten Rang zuweist,[3] des öfteren antreffen, einen starken Zug zur Agada in ihren edelsten Bestandteilen und vermittels ihrer zu der Religion der Propheten hin, im vorteilhaften Unterschied gegenüber den halachistischen Einseitigkeiten, wie man ihnen bei anderen späteren talmudischen Autoritäten begegnet. So wenn etwa Nissim aus Gerona zu Alfasis Halachoth Chull. S. 113 also argumentiert: Die Lesart des Rif bezüglich השובר מפרקתה של בהמה sei deshalb der Raschis vorzuziehen, weil אם איתא דאין לו תקנה כי היכא דאמר גוזל את הבריות הל"ל מאכיל דם את הבריות דחמיר טפי וכו'; oder wenn es im כסף משנה zu Mamrim 2, 2 heißt: מה שכ' בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאו איסורא לגמרי הוו עבדי כשנמנעין מלהלוות דהא שב ואל תעשה הוא. Oder wenn wir gar in Isserleins Pesakim 96 die Gestattung abergläubischen Zauber-

[1] Vgl. Chinnuch 416, wo zu לא תתאוה gesagt wird: והעובר על זה וקובע מחשבתו להתאוות במה שיש לזולתו עובר על לאו זה ואין בו מלקות לפי שאין בו מעשה אבל ענשו גדול מאוד כי הוא סבה לכמה תקלות כמו שידוע במעשה אחאב ונבות. In Mischneh Thorah Gesela 1, 9 vermisse ich eine ähnliche Hinzufügung, die wir nach den im Texte angeführten Beispielen wohl hätten erwarten mögen.

[2] Vgl. Schwarz, Der Mischneh Thora, S. 18, wo treffend hervorgehoben wird, daß Maimonides zwar bei jeder sich darbietenden Gelegenheit den Philosophen herauskehre, aber doch in der Hauptsache Kodifikator bleibe und als solcher, ob er will oder nicht, den talmudischen Standpunkt vertreten müsse. Der herrschende Standpunkt des Talmud aber bezüglich des Wertmessers der Gebote ist eben der halachistische nach den Abstufungen der Strafen. Die oben zitierte Baraitha aus Keth. 86^b zeigt ja, wie auf diesem Standpunkte nicht nur kein Absehen von dem Strafprinzip möglich ist, sondern sogar eine Übertragung desselben auf מצות עשה für unerläßlich gilt.

[3] Vgl. Chob. Haleb. ed. Baumgarten, S. 6^a f., 10^b, 144^a.

spuks am Krankenbette damit motiviert finden, daß ja gar kein איסור לאו vorliege, sondern nur ein איסור עשה, nämlich nur das Gebot תמים תהיה עם ד' אלהיך! Wie bezeichnend ist doch dieses „nur", und wie sehr verrät der Mann damit, daß ihm ein volles Bewußtsein von der sittlich-religiösen Bedeutung dieses erhabenen Gebotes fehlt! Und dabei beruft er sich auf Maimonides! Er meint Mischneh Thorah Akk. 11, 16, läßt aber merkwürdigerweise außer acht, wie Maimonides daselbst 11, 12 aufs schärfste sich gegen derartigen abergläubischen Unfug wendet und jedenfalls durchaus keinen Anlaß zu der Annahme gibt, als dächte er von jenem תמים תהיה so gering. Freilich dürfte das verwunderliche Responsum Isserleins nicht allein auf Rechnung seines streng halachistischen Standpunktes, sondern auch des übermäßigen Einflusses seiner abergläubischen Umgebung zu setzen sein.[1]

Zum Schluß sei noch daran erinnert, wie der Talmud zwar für gewöhnlich seine strengen halachischen Wege geht und zuweilen durch seine Dialektik sich sogar zu Konsequenzen treiben läßt, die seiner anderwärtig eingeschärften Ethik schnurstracks widerstreiten und sicherlich nur akademische Scharfsinnsproben bedeuten und nie praktisch wurden,[2] aber gleichwohl selbst an unzähligen Stellen der Agada das Wort und an manchen einen

---

[1] Wie sehr auch Stocktalmudisten einen einseitigen Halachismus zu überwinden wußten, kann übrigens unter anderem an Elieser b. Joel (vgl. Aptowitzer, Elieser b. Joel, S. 392) ersehen werden. Vgl. auch Weiss, Dor dor wedor. V[4], S. 252, der schon auf jenen schwachen Punkt bei Isserlein aufmerksam macht und ihn gleichfalls wie aus der damals herrschenden talmudistischen Einseitigkeit, so auch aus dem damals allenthalben in Deutschland grassierenden Aberglauben und Zauberspuk zu erklären sucht. Siehe auch Graetz, Gesch. VIII[2], S. 207, wo Isserlein als ein Mann von sittlicher Hoheit und besonderem Edelmut gelobt wird, ferner Güdemann, Gesch. d. Erz. III, S. 54 ff., wo von Männern wie Isserlein und Maharil die größte persönliche Moralität und sogar ein großer Liberalismus in zeremonialen Dingen nachgerühmt wird.

[2] Man denke etwa an die המ״ש חטאות המתות in bab. Temura 16[a] und Kidd. 55[b], wo es heißt: כונסה לכיפה והיא מתה מאליה (Raschi das., Bertinoro zu Sebachim 8, 1 מניחין אותן במקום סגור עד שימותו מאליהן), was doch bei der ungeheuren Rücksicht, die sonst immer auf צע בעלי חיים genommen wurde, sicherlich niemals vorkam, aber die akademische Kasuistik glaubte eben alles auch nur in der Phantasie Mögliche behandeln zu müssen. Hierher gehören auch Fälle wie die Mischna Temura 6, 1, 4 ausgetüftelten, die bei den sonst herrschenden strengen Ansichten über Sittenreinheit, zumal in Verbindung mit Gottesdienstlichem, als in der Wirklichkeit ganz ausgeschlossen erachtet werden müssen; oder auch die offenbaren kasuistischen Paradoxa Makk. 16[b]: ריסק ט' נמלין והביא אחד חי והשלימן לכזית לוקה ו', ה' משום בריה וא' משום כזית נבילה, Sabb. 5[a]: נעץ קנה וכו' und Kidd. 7[a]: אמר רבא התקדשי לי לחציי וכו' und alle die בעיות Rabas das.

Vorzug einräumt, aus dem starren Felsen der Halacha plötzlich die erquickenden Gewässer der Agada in reicher Fülle hervorsprudeln läßt und zu einer höheren Frömmigkeit auffordert, wie sie z. B. im liebevollen Verzicht auf das strenge Recht sich offenbart. Vgl. unter anderem die Mahnung Rabs in b. Baba mez. 83[a] למען תלך בדרך טובים und dessen Ausspruch daselbst 33[a] bezüglich des Vorrechtes bei der Bergung des eigenen Verlorenen vor der eines anderen: מה"מ א"ר יהודה אמר רב אמר קרא אפס כי לא יהיה בך אביון שלך קודם לשל כל אדם. וא"ר יהודה אמר רב כל המקיים בעצמו כך סוף בא לידי כך. Ferner Jer. Teruma 46[a b] ed. Krotosch., wo R. Josua durch den Propheten Elia von der strengen Halacha weg auf eine משנת חסידים gewiesen wird. Alles das dokumentiert das stets lebendig gefühlte Bedürfnis, die Halacha durch die Agada zu ergänzen; es beweist, daß man von der Wahrheit durchdrungen war, welche Sifre Ekeb S. 85 ed. Friedmann im Namen der דורשי רשומות überliefert: רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם למוד הגדה שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו:



Vorstehende Notizen machen selbstredend keinerlei Anspruch darauf, das Thema irgendwie erschöpft zu haben, regen jedoch vielleicht manchen über mehr Zeit und Kraft Verfügenden zu einer ausführlichen Bearbeitung an. Der mit ihnen zunächst beabsichtigte Erfolg aber wäre erreicht, wenn der verehrte Jubilar, dem sie gewidmet sind, in dieser Widmung erblicken wollte ein kleines Zeichen treuer Anhänglichkeit und des herzlichen Wunsches, daß ihm ein hohes, glückliches, an Freuden und Segnungen reiches Alter möge beschieden sein.

טֶבֶל.[1]

Eine neu erschlossene hebräische Vokabel in geschichtlicher Beleuchtung.

Von Samuel Krauss, Wien.

Das im Neuhebräischen sehr stark gebrauchte Wort טֶבֶל hat bis jetzt keine richtige Erklärung gefunden. Es bedeutet (nach Levy, Neuhebr. und chald. Wb. II, 136) „Früchte (Getreide, Wein u. dgl.), die soweit zugerichtet sind, daß sie zur Entrichtung von Priester- und Levitengaben tauglich sind, von denen aber diese Entrichtung noch nicht erfolgt ist, *Tebel.*" Letzteres Wort will besagen, daß man eigentlich eine richtige Definition des mit *tebel* gegebenen Begriffes nicht geben kann, vielmehr das Wort selbst als terminus technicus beibehalten müsse. Etymologisch pflegt das Wort wie folgt erklärt zu werden: 1. Die Frucht ist vergleichbar einer hölzernen Tafel (טבלא), indem man von ihr, da die Hebe und der Levitenzehent noch nicht abgegeben wurden, nicht essen darf. So R. Nathan Romi, 11. Jahrhundert, in seinem bekannten rabbinischen Wörterbuche ʿArukh. 2. טבל synonym mit טפל, eigentlich also: Früchte, in denen das Heilige dem Profanen noch anhaftet, ähnlich דמע. So Levy a. a. O. (Früher schon, wie es scheint, P. Smolenski: Anhängsel, was einer anderen Sache beigegeben ist.) Das Wort

---

[1] Diese Studie bringe ich dem in Adász-Tevel 1846 geborenen Rektor Dr. Adolf Schwarz zu seinem 70. Geburtstage als kleines Zeichen meiner Huldigung dar. Gern erinnere ich mich, daß ich als zehnjähriger Knabe meinen ersten Talmudunterricht in demselben Orte genossen habe. In reifen Jahren sollte uns ein gemeinsames Wirken verbinden, nicht zuletzt auch in der Talmudforschung, in der unser Jubilar der allseits gefeierte, vorbildliche Meister ist. Etwas von seinem Geiste weht auch in dieser anspruchslosen Studie dem Leser entgegen.

רמע, worauf man sich hier beruft, ist selbst von ungewisser Bedeutung, wie noch weiter unten zu zeigen sein wird. 3. טבל = bh. תבל, dieses von der Wurzel בלל, also eine Mischung, wie auch רמע. So Kohut in seinem 'Arukh completum IV, 10. Diese Erklärung war insofern von Glück begünstigt, als sie auch aufgenommen wurde in das „Lehrbuch der Neuhebr. Sprache von H. L. Strack und C. Siegfried (1884) und in dessen Nachfolger „Neuhebr. Grammatik" von K. Albrecht (1913), wogegen sie z. B. von Ben Jehuda, Thesaurus 1839, mit Recht verworfen und bereits auch von mir (gelegentlich der Anzeige des Albrechtschen Buches in ZDMG LXVII, 734) angefochten wurde. Ben Jehuda selbst wagt übrigens keine Etymologie und punktiert טֶבֶל (ich halte, schon wegen רמע, das zum gleichen Begriffskreis gehört, טֶבֶל für richtiger). Man höre nur Albrecht: bh. תבל Befleckung, טֶבֶל Frucht — wie kommt eins zum andern? „Frucht, von der die Abgaben noch nicht abgesondert sind"; aber das „nicht zugerichtet sein" (לא נתקן), wie der rabbinische Ausdruck lautet, ist doch (für die Frucht?) keine Befleckung! 4. Nach Jastrow (Dictionary 517) soll unser טבל mit טבל eintauchen (von Speisen) zusammenhängen. 5. Soll noch die echt rabbinische Erklärung registriert werden? Diese geht von aram. טבלא aus und zerlegt das Wort in טב לא = nicht gut. Nomen est omen. Diese von Maimûni und Bertinoro vertretene Ansicht, im Talmudischen nicht unerhört, ist in der Tat nicht gut.

Schon die bisherigen Redewendungen haben dargetan, daß in טבל eigentlich nichts steckt als der Begriff „Frucht" schlechthin. Die Benennungen für „Frucht" werden in den semitischen Sprachen, besonders im Hebräischen, das ich am besten zu überschauen vermag, von dem bloßen Begriff des Einbringens abgeleitet; so namentlich in bh. תבואה (vgl. lat. *proventus*), das den „Ertrag" eines Landes, der Tenne, der Kelter und des Weinberges bedeutet (siehe Gesenius,[1] Hwb. 13.—16. Aufl.), bei dem jedoch im Neuhebräischen bereits die kleine Verschiebung eingetreten ist, daß es vorzugsweise (wie in der Bibel דגן) das Getreide bedeutet (vgl. H. Vogelstein, Landwirtschaft in Palästina S. 44 und 63, mit der Bemerkung, daß lat. *frumentum* speziell vom Körnerertrage gesagt wird). Auch deutsch „Getreide" (ehemals Getraide, Traid, Drait) scheint sich mir in demselben Gedankengang zu bewegen: althd. gitragidi, von *tragan* = tragen, d. h. was man vom Felde einträgt; denn wenn bei Kluge, Etymol. Wb. der

[1] Verwiesen wird unter anderem auf ass. erbu Einkünfte, Ertrag, *šûrubtu* Ernte, von *erêbu* hineingehen.

deutschen Sprache, 5. Aufl. (die 7. Aufl. besitze ich nicht), gelehrt wird: „alles was getragen wird, Kleidung, Gepäck", so kann doch das Tragen, das zugrunde liegt, doch nur die Tätigkeit des Menschen sein, und es ist logisch verfehlt, hernach zu sagen: „was der Erdboden trägt (Blumen, Gras), Getreide". Doch, dies nur nebenbei.

Im Hebräischen findet man, wie תבואה selbst, so auch das Verb בוא in intransitiver und transitiver Bedeutung zu einer besonderen Prägnanz entwickelt, wie an der Stelle Lev. XXV, 22 עד בוא תבואתה, von Geld- und anderen Einkünften I Kön. X, 14; II Chr. IX, 13; dann Ḥaggai I, 6 והבא מעט „einführen" [in die Scheune], II Sam. IX, 10 והבאת absolut (fehlt bei Ges. 13. Aufl.,[1] wogegen die bei ihm angeführte Stelle Ps. XC, 12 wenig sicher ist).

Desgleichen אֹסֶף das Einsammeln (besonders des Obstes, Jes. XXXII, 10, was zugleich als Beweis dienen kann, daß auch אספי קיץ Mi. VII, 1 gut überliefert ist und nicht, wie Ehrlich will, in אסִפי קיץ emendiert werden darf) und wohl auch die eingesammelten Vorräte, wie in בית האסֻפים I Chr. XXVI, 15 (und das. 17 האספים allein):[2] Haus der Vorräte (Sing. *אָסֻף); vgl. חג האסיף „Fest der Obsternte", wo אסיף genau so ein Konkretum sein kann, wie בכורים und מצות im Namen der übrigen zwei Feste; vgl. ימי הבעלים die Baalsfeste Hos. II, 15. So sind אסף (Niph.) und בוא synonym auch noch in der Phrase בוא (נאסף) אל אבותיו „eingehen (eingetan werden) zu seinen Vätern". Im Neuhebräischen ist von der gleichen Art מובנם (z. B. in Tos. ed. Z. 94 Z. 9, in ed. Schwarz 328 העשויות ליכנס), doch hat Levy III, 113 bloß die Form מכנס, beziehungsweise מכנים.

Bei *עֲבוּר (bh., nh.; aram. und syr. ܥܒܘܪܐ = Korn, nh. עִבּוּר Schwangerschaft = Tragen der Frucht) Ertrag, Feldfrucht, liegt die Sache nicht so klar, wenigstens macht assyr. *ebûru* = Feldfrucht den Eindruck, daß wir es mit einem nomen sui generis zu tun haben. Aber als Stamm mag dennoch עבר gelten (siehe Barth § 82[c]), und da mag man immerhin an ein Überführen des Getreides (vom Felde in den Hof) denken, und *עבור ist geradezu das Überführte, das Getreide. Auch יבול wird am besten von יבל abgeleitet, doch denkt Barth § 124[c], 156[b] Anm. an בול, also für בּוּל. Vgl. noch בלו Tribut [in Naturalien], das man freilich für assyr. *abâlu* hält.

Im Arabischen gehören hieher die Begriffe دَخْل = Ernte, Einkommen (etwas verschieden davon مدخول, bei dem an die Ernte oder den Ertrag des Feldes nicht mehr gedacht wird) und

[1] Vorhanden in der 16. Auflage.

[2] Vgl. weiter unten אוצרות.

غلّة Lese, Ernte, Einkommen. Zu letzterem stellt sich von selbst aram. עלל, עללא (richtig Levy, Trg. Wb. II, 219: eigentlich was in die Scheune oder Kelter kommt, vgl. Gen. XLVII, 24 Onkelos; daß jedoch dieses verschieden wäre von עִיבור = Erderzeugnis, sehe ich nicht ein), עללתא ܥܠܠܬܐ (P. Smith 2880 in Bibelübersetzungen für gr. εἰσφορά, ἐκφορία, πρόσοδοι), und vielleicht auch עוללות die Traube der Nachlese, als das, was mit besonderem Fleiß eingebracht wurde (עלל = tun, handeln befriedigt nicht).

Ein Wort sei noch gestattet zu dem eingangs berührten דמע, das nach der Annahme von Levy und Kohut unser טבל erklären helfen soll. Keine Spur, daß דמע etwas mit dem Begriff der Vermischung zu tun haben sollte. Was es aber in Wirklichkeit sei, ist nicht leicht zu sagen. Die gewöhnliche Zusammenstellung mit דמע = Träne[1] (trop. von Wein und Öl, die aus den gekelterten Trauben und Oliven tröpfeln), ist ganz unhaltbar. Mit Recht betont Ben Jehuda (Thes. 964), daß dieses urwüchsige Wort nur eine eigentliche und keine figürliche Bedeutung haben kann. Er sieht sehr richtig, daß מלאה und דמע Exod. XXII, 28 genau so in Parallelismus stehen mit der Erstgeburt der Menschen (daselbst), wie in Num. XVIII, 12 „alles Fett von Öl, alles Fett von Most und Getreide", daselbst noch durch ראשית verdeutlicht, im Pflanzenreiche nichts anderes ist, als die Erstgeburt von Mensch und Tier daselbst Vers 15. Er meint sogar, daß daselbst Vers 27 ursprünglich כדמע מן הגרן (statt כדגן) stand neben וכמלאה מן היקב, wie es in Exodus der Fall ist. Demzufolge sind für ihn: בכור das Erste (ראשית) von Lebewesen, בכורים das Erste von Feldfrüchten, מלאה das Erste der Kelter und der Ölpresse, דמע aber das Erste der Tenne; alle vier sind also synonyme Wörter. Für die Etymologie von דמע bringt er nichts bei. Sollte, da mit ihm auch חלב = Fett synonym ist, arab. دماغ = Gehirn (vgl. داماغة spathe de palmier qui sort de la moelle, Belot, vgl. Freytag) zu fern liegen? Dem sei wie ihm wolle; keinesfalls kann dieses דמע das obige טבל im Sinne von Mischung decken.

Vorangehend noch eine kleine Forschung über ein rabbinisches, anscheinend dem Griechischen entlehntes Wort, das uns über das von uns postulierte Einführen des Getreides etwas Näheres besagt. Das Wort טרכסימון (auch טרקסימון geschrieben), ist zweifellos

---

[1] So im wesentlichen Ges. noch in der 16. Aufl. F. Perles, in Orient. Ltzg. XV, 218, macht darauf aufmerksam (wie es auch D. Hoffmann in seiner Mekhiltha RSbJ 152 Anm. 8 tut), daß samarit. דמע = das Auserwählte, das Beste sei, was auch wir hier behaupten.

= τρώξιμον, d. i. jedes Gemüse, besonders aber die Endivie (siehe meine Griech. und Lat. Lehnwörter im Talmud etc. II, 271 und die Note I. Löws zur Stelle). Nun kommt aber die Verbindung דרך טרכסימון vor (vgl. דרך מכנס j. Kila'im II, 1, 27ᶜ, 69), die man früher nicht deuten konnte (Lehnw. daselbst einige Vorschläge). Dies in folgendem Satze: „Die früheren Geschlechter pflegten ihr Getreide (פירות κατ' ἐξοχήν = Kornfrucht) nach Art (דרך nicht Weg, sondern Art und Weise!) der Endivie einzuführen, um ja zum Zehent verpflichtet zu sein, und infolgedessen kam auch Segen in ihr Getreide" (tannaitischer Text oder Baraitha b. Baba M. 87ᵇ, Gittin 81ᵃ siehe Tosafoth; Berakhoth 35ᵇ, Jalqut Dt. § 938; etwas abweichend Raši Pesaḥim 9ᵇ). Das heißt, wie ʿArukh (bei Kohut IV, 82, siehe daselbst Zusatz des 'Ašeri) erklärt: Sowie der Landbauer nicht ansteht, seine Endivie frei und offenkundig durch das Haupttor seines Gehöftes einzuführen, aus dem Grunde, weil er davon, als einer Gattung des Gemüses, keinen Zehent geben muß und es nicht nötig hat, Schleichwege einzuschlagen, so haben die früheren Geschlechter, die noch willig ihren Zehent entrichteten, auch ihre Hauptfrucht, das Getreide, offen und beim Haupttor eingeführt, damit um so sicherer die Zehentpflicht herbeiführend. Nach rabbinischer Anschauung haftet nämlich die Zehentpflicht auf der Frucht erst wenn dieselbe in das Haus (בית, R. Jannais Ansicht), beziehungsweise in den Hof (חצר, R. Johanans Ansicht) eingeführt wird (Maimonides, מעשר III, 3 und IV, 7 akzeptiert חצר), bis dahin wurde ein improvisiertes Essen davon auch ohne Zehent gestattet. Darum nun die Erwägung, ob wirklich eingeführt oder nicht, beim Haupttore oder auf einem Schleichweg.

Der hier oft berührte Modus der Einfuhr des Getreides verrät uns, wie mir scheint, einen noch nicht gewürdigten, weil noch nicht erkannten, geschichtlichen Vorgang. Nach der Katastrophe vom Jahre 70 haben die Römer, wie bekannt, die früher von der Judenheit der ganzen Welt an den Tempel zu Jerusalem geleistete Abgabe von einem halben Schekel auch jetzt, da es keinen Tempel mehr gab, weiter eingehoben (gezahlt wurde ein Didrachmon) und dem Jupiter Capitolinus gewidmet; der Jupiter Capitolinus aber, so sagt Mommsen, ist auf Erden der römische Kaiser. Diese Abgabe, bekannt unter dem Namen *fiscus Judaicus* (das Nähere darüber siehe in meinem Artikel in J. Enc. V, 402 und bei Schürer II⁴ 314 und III⁴ 117, wo auch die Literatur), soll hier nicht weiter erörtert und nur zum Ausgangspunkte unserer ferneren Ausführungen genommen werden. Stellt schon dieses Didrachmon

eine Perfidie[1] des römischen Reiches dar, so noch mehr alles, was damit zusammenhängt und besonders die Pflicht der übrigen Leistungen, die ehemals zum Tempelleben gehörten. Was wir hier betonen wollen, ist, daß auch Hebe und Zehent für die römische Staatskasse gezahlt werden mußten. Der große Zeitgenosse der großen Katastrophe, R. Joḥanan ben Zakkai, scheint in einer seiner Homilien darauf anzuspielen, wenn man nur seine Worte richtig zu deuten versteht. Er sagt: „Ihr habt nicht Gott dienen wollen, so seid ihr den Völkern dienstbar geworden; ihr habt nicht einen בקע für den Kopf[2] wägen wollen Gott zu Ehren, so wäget ihr 15 Schekel[3] im Reiche eurer Feinde; ihr habt nicht die Wege und Straßen herrichten wollen für die Festwallfahrer, so müßt ihr die Türme (הבורגסין von *πύργος*) und Burgen (הבורגמין l. mit Jalqut בורגנין)[4] herrichten für die, welche zu den Weinbergen der Könige hinaufziehen" (d. i. für die römischen Soldaten, die in Friedenszeiten mit Straßen- und Landbau beschäftigt waren und zur Sicherheit der Landesgrenzen Wachttürme und Burgen errichteten; siehe Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit I, 581 und meine Ausführungen in Magazin für die Wiss. des Judent. 1892—93 XIX, 243 f., XX, 105 f.). Vorher schon heißt es (in Mekhiltha zu Exod. XIX, 19 p. 61[a], dieser Satz auch in MRSbJ p. 93), daß die Israeliten, weil sie nicht ihre eigene Ära wert hielten, nunmehr gezwungen seien, nach der Ära der fremden Reiche zu zählen. Eine Parallelstelle zu unserer Mekhiltha findet sich in *Aggadath Canticum* zu I, 6 ed. Schechter[5] (anonym): Ihr wolltet den Tempel nicht, wie es sich gebührt, hüten, so hütet ihr jetzt die große Festung (?). Statt שומרין wäre auch hier richtiger שוקלין zu lesen: ihr habt jetzt in die große Festung[6] (Jabne) eure Bodenfrüchte abzuwägen, d. i. zu entrichten. Dieses שוקל kommt nämlich genau in demselben Sinne, wie wir gleich sehen werden, in Verknüpfung mit Jabne vor. Vorher ist jedoch noch eine ähnliche Gegenüberstellung von Einst und Jetzt zu erwähnen: „Durch die mit Heben und Zehnten be-

---

[1] Ausdruck Justers, Les Juifs dans l'empire Romain II, 282.

[2] Das ist eben der halbe Schekel.

[3] Eine Berechnung dieser Summe siehe weiter unten. A. Büchler, The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple, London 1912, S. 63, vermag sie nicht zu deuten.

[4] Was ich in Magazin weiter unten a. a. O. und in Lehnw. II, 143 für בורגנין gesetzt habe, habe ich seitdem aufgegeben; siehe meine קדמוניות התלמוד I, 38.

[5] Auch abgedruckt in Midraš Zuta ed. Buber; siehe meine „Griechen und Römer" in Monum. Talm. V, 1, Nr. 117.

[6] Büchler l. c. 62, Anm. 1, denkt an Caesarea oder an Rom.

gangene Schuld werden die Himmel verschlossen und lassen keinen Tau und Regen fallen, und das Volk wird (in bezug auf dieselbe Sache, nämlich in bezug auf Heben und Zehnten) der Regierungsgewalt (מלכות) überantwortet" ('Aboth di RN Version I, c. 38, p. 113, nach Schechter noch immer Ausspruch des R. Josija, der unmittelbar vorher sprechend eingeführt wird; er lebte noch in der hadrianischen Zeit,[1] war wohl jünger als R. Joḥanan b. Zakkai, immerhin aber älter als der Fall Bethars).[2]

Wäre uns die Strafrede des R. Joḥanan b. Zakkai vollständig erhalten, was bekanntlich mit solchen Reden selten der Fall ist, wäre wahrscheinlich die Liste all der Dinge, die dem Tempel böswillig vorenthalten worden waren, jetzt aber dem gierigen Römer zu zahlen sind, eine weit größere geworden. Namentlich hätten wir von ihm, wie von R. Josija, erfahren, daß auch Heben und Zehnten dem Römer bezahlt werden mußten. Er scheint selbst in der erhaltenen Rede soweit darauf anzuspielen, daß er, von der Kopfsteuer des Didrachmon zur Bodensteuer überspringend, die Summe beider Arten von Abgaben mit 15 Schekel angibt; da $^1/_2$ Schekel = 2 Drachmen, so sind 15 Schekel = 60 Drachmen, was ungefähr das Maximum dessen sein mag, was ein vermögender Jude nach dem Falle Jerusalems an Kopf- und Bodensteuer dem Fiskus zu zahlen hatte. Noch immer nämlich muß daran festgehalten werden, daß die Juden immer und überall die gleiche Kopfsteuer bezahlt haben; dies folgt sowohl aus der Quelle, aus der das Didrachmon abgeleitet wurde, als auch aus der Bezeichnung Didrachmon selbst. Darum wohl konnte Josephus aus der Summe

---

[1] Vgl. Bacher, Ag. der Tann. II, 351 f.

[2] Aus späterer Zeit ist zu vergleichen der Spruch 'Ullas: „Galil, Galil, du hassest die Thora; du wirst dazu kommen, daß du deine Abgaben entrichten wirst (so ist סופך לעשות במסיקין zu verstehen) in Gewalt der Dränger" (j. Sabb. XVI E., 15^d, Z. 61; siehe Bacher, Ag. der Tann. I [2] 24). Der Begriff מסיקין ist derselbe, wie in dem Satze אלו מציקים שהחזיקו בה בארץ ישראל Sifre Deut. 317, S. 135^b (siehe dazu Büchler, Der galiläische 'Am ha-'Areṣ, S. 35), doch wird hier der Bodenbesitz der Römer im allgemeinen geschildert. Zur Frage: Wem gehörten Grund und Boden in Palästina? siehe übrigens mein Antoninus und Rabbi, S. 138. F. Klingmüller, Die Idee des Staatseigentums am römischen Provinzialboden, Philologus, Bd. LXIX, S. 71—113, beweist, nach Pomponius D. (49, 15) 20, 1 (11, 7) 36, daß alles eroberte Land grundsätzlich Eigentum des römischen Staates *(ager publicus populi Romani)* war; in den amtlichen Namen *civitates decumanae* und *civitates censoriae* drückt sich dasjenige aus, was von solchen Ländern an Steuern eingehoben werden sollte. Die erste Benennung („Feld oder Land, von dem der Zehent gegeben werden muß"), ist geradezu förderlich für die uns beschäftigende Frage.

der Kopfsteuer die Zahl der Einwohner Ägyptens berechnen;[1] ein gewisser Papyrus aus Arsinoë und der Zeit Vespasians, der dem entgegenzustehen scheint, muß wohl anders gedeutet werden. Vielmehr ergibt das in den letzteren Jahren namentlich von C. Wessely wiederholt besprochene *'Ιουδαίων τέλεσμα* (Papyrusverzeichnis der Judensteuer aus Ägypten zur Zeit Vespasians), daß stets ein Betrag von zwei römischen Denaren zu bezahlen war, „deren Kurs über der Parität von vier ägyptischen Drachmen stand."[2] Man hat also sub titulo zwei Denaren doppelt soviel als ein Didrachmon eingehoben. Doch, uns interessiert nur der Umstand, daß R. Johanan b. Zakkai, indem er von einer Steuer von 60 Drachmen spricht, hiedurch doch nur die Ablösung von Heben und Zehnten gemeint haben kann, denn nur diese sind einerlei Charakters mit dem Halbschekel, der ja eine Tempelsteuer war.

Tatsächlich haben die Juden in Ägypten, über das wir durch die Papyrusfunde am besten unterrichtet sind, in der Höhe von einer Drachme auch eine Erstlingsteuer *(ἀπαρχή)* bezahlt. So nach einer[3] Papyrusurkunde, die als Steuer eines Juden neun Drachmen zwei Obolen ausweist, eine Steuer, die sich aus acht Drachmen zwei Obolen für die „Judensteuer" und einer Drachme Aparche zusammensetzt. Juster (II, 282, Anm. 5), der diese Aparchesteuer bestreitet und etwas zu dezidiert meint, daß die Juden außer dem Halbschekel keine ehemaligen Tempelsteuern an die Römer zu zahlen hatten, scheint unrichtig beraten zu sein. Nicht nur erfahren wir von Philo *(De praemiis* c. 4, M. II, 235; Schürer II[4] 313), daß auch die Erstlinge, damit die Eigner die empfangenden Priester nicht behelligen könnten, ins Heiligtum abgeliefert wurden und erst von da aus an die Priester weitergegeben wurden, so daß also bei der bereits berührten Hypokrise der Römer auch darin eine Tempelsteuer erblickt werden konnte, sondern auch Josephus (*Ant.* XVIII, 312) sagt, von Nisibis als dem Sammelorte des Didrachmon sprechend, daß daselbst auch andere Weihgeschenke *ἀλλὰ ἀναθήματα)* niedergelegt wurden; in Verbindung mit dem

[1] Diskussion darüber siehe bei Schürer I 3—4 512 f., siehe besonders C. Wachsmuth in Klio III, 272 f.

[2] Wessely, Studien zur Paläogr. und Papyruskunde XIII, Leipzig 1913, S. 9. Alle übrigen auf diesen Gegenstand bezüglichen Schriften Wesselys siehe bei Schürer III[4] 46; vgl. auch Büchler a. a. O. und meinen Artikel *Vespasian* in J. Enc. XII, 425.

[3] Bei Wessely a. a. O. als Nr. 20 abgedruckte Quittung (aus G. Plaumann, Amtliche Berichte aus den [Berliner] königl. Kunstsammlungen 34, 6. März 1913, S. 114).

Didrachmon dürften damit, selbst hier im Auslande, Heben und Zehnten gemeint sein. Juster (I, 378, Anm. 4) meint freilich, daß ἀπαρχή nicht gerade Erstlinge, sondern jede Art Gabe an die Gottheit sei.[1] Aber davon abgesehen, ob Heben und Zehnten als Tempelsteuer betrachtet wurden oder nicht: Tatsache ist es,[2] daß im ganzen römischen Reiche die Provinzialen zwei Arten direkter Steuern zu zahlen hatten: *tributum soli* oder *agri* und *tributum capitis*; letzteres wurde von den Juden, wie bekannt, mit aller Strenge eingehoben; sollte es mit ersterem nicht ebenso gehalten worden sein? Die häufigen Klagen wegen der drückenden Steuern und namentlich wegen der bekannten *annonae*, die doch Naturalienlieferungen waren,[3] lassen uns hierin das Schlimmste ahnen. Bezeichnend für diese Parallelisierung von Tempelabgaben und römischen Steuern ist der Umstand, daß die bekannten vierundzwanzig Priesterabgaben (כ"ד מתנות כהונה) geradezu ebensoviele *annonae* genannt werden (עשרים וארבעה אנונם את נכ"ב Lev. R. 10, 3). Ein merkwürdiger Gedankengang! Für den römischen Steuereinheber gaben die ehemaligen Tempelabgaben die Grundlage ab, auf der er seine *annonas* erhob; für den jüdischen Aggadisten sind nun die ehemaligen Tempelabgaben geradezu *annonae* geworden.

Die so hell blickenden, von kritischem Geiste getragenen Tosafisten ahnten etwas von der an die Regierung zu entrichtenden Zehentpflicht, und zwar aus einem Faktum heraus, das sie aber leider nur über den Viehzehent, nicht auch über den Fruchtzehent belehrte. Während nämlich in der Theorie ausgesprochen wurde: אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין בזמן הזה „man weiht nicht, man schätzt nicht und man bannt nicht (siehe Lev. XXVII, 9—28) in dieser Zeit" (tannaitischer Text b. Bekhoroth 53a und an den gleich zu nennenden Stellen), woraus im Talmud, ebenso theoretisch, der Grundsatz gefolgert wird: חיישינן לתקלה „wir besorgen einen Mißgriff" (ein Straucheln, ein Verderben), die davon herauskommen könnten (daselbst), wodurch nun gegeben zu sein scheint, daß „in dieser Zeit" kein Viehzehent üblich sei, wird aus der Praxis die erstaunliche Tatsache mitgeteilt, daß R. 'Eleazar b. 'Azarja,

[1] In des Paulus Brief an die Römer XI, 16 bedeutet ἡ ἀπαρχή soviel wie התרומה (hier speziell תרומת חלה, vgl. Fr. Delitzsch, Paulus des Apostels Brief an die Römer, Leipzig 1870, S. 91); vgl. LXX Ezech. XX, 40; Exod. XXV, 3. Sonst steht ἀπαρχή (nach Ausweis der Concordanz Hatch and Redpath) in LXX für חלב, מעשר, ראשית, תנופה, תרומה.

[2] Auch hier genügt es, auf Schürer I 3—4, 511 zu verweisen.

[3] Vgl. die Stellen unter אנונם und ארנונה in Lehnw. II, 66 und 133; siehe auch den Artikel von L. Goldschmid in REJ XXXIV, 192—217.

ein bestbekannter Lehrer der nachvespasianischen Zeit, aus seiner Herde Jahr für Jahr 12.000 Kälber als Zehent abgegeben hat, infolgedessen nun die Tosafisten (Bekhoroth a. a. O., b. Sabb. 54b, Beça 23a, Joma 66a, ʿAboda Zara 13a) die geschichtlich einzig mögliche[1] Auskunft geben, daß dieser Viehzehent eine an die Regierung entrichtete Steuer[2] war. Die Einwendung, daß eine solche Steuer nicht mit dem mißverständlichen Ausdruck הוה מעשר „er verzehntete" zu bezeichnen war, ist für uns hinfällig, da gerade dies der vorgeschützte Rechtstitel ist, unter dem die Römer auch diese Steuer einhoben.

Die Sache selbst kommt ziemlich deutlich zum Ausdrucke auch im folgenden (tannaitischen) Texte: „Man darf nicht zu einem Heiden[3] sprechen: Nimm (עול lies טול)[4] statt meiner [Frucht] in den [kaiserlichen] Speicher, . . . aber er darf zu ihm sagen: Mach' mich frei von dem Speicher" (b. ʿAboda Zara 71a). Mit diesem letzteren Fall vergleicht der große Lehrer Rabh seinen eigenen Satz: „Man darf zu einem Heiden sprechen: Geh und entrichte (הפס) für mich die königliche Steuer" (מנת המלך),[5] wo Raši sehr richtig wieder das Wort *annona* gebraucht, „da sie von ihren Kornfrüchten und Viehen einen Zehent zahlen mußten"; war nun Wein zu zahlen, so kann gleichwohl der Jude einen Heiden an seinerstatt delegieren, obzwar der Heide יין נסך abführt und der Jude ihm nun diesen Wein mit Geld bezahlt, was unstatthaft erscheint und nur erlaubt ist, weil der Jude auch an den kaiserlichen Speicher direkt hätte Geld zahlen können.

---

[1] Die Tosafisten versuchen noch die Auskunft zu geben, 1. daß der Viehzehent nicht sofort nach der Tempelzerstörung, sondern etwas später abgeschafft wurde, 2. daß noch beim Bestande des Tempels durch den Epitropos (= *curator*) des R. ʾEleazar, der damals noch minderjährig war, der erwähnte Zehent abgegeben wurde, und erst 3. geben sie die oben gutgeheißene Erklärung. Diese wird aber in Tosafoth Bekhoroth ohne weiteres, in Tosafoth Joma mit der Einwendung des sprachlichen Ausdruckes abgelehnt.

[2] Der Ausdruck ist ganz passend בהמת ארנונא und dergleichen.

[3] In Ms. München (ed. phot. Strack) לא יאמר אדם לגוי (Agg. לעכו"ם oder לנכרים, ferner אל); daselbst לאוצר gestrichen, um in לעוצר verbessert zu werden, doch hat auch Raši die Variante לאוצר, und mir scheint, daß עוצר (von Presse, Bedrückung) an dieser Stelle nur gewählt ist, um die den Juden so schwere Last dieser Abgabe zu kennzeichnen.

[4] עול (aram.) ist in einem hebräischen Texte auffällig, hingegen haben wir טול, z. B. in Mišna Joma VI, 4 (66a). Mehrmals טול in T. Demai VI, 8 f., S. 56 f. Z. Andere Beispiele siehe weiter unten.

[5] Das ist ein biblischer Ausdruck; vgl. in b. Baba B. 8a, wo Raši zu ארנונא wieder richtig: Zehent von Früchten und Vieh von Jahr zu Jahr.

Der kaiserliche Speicher, das ist: der Aufbewahrungsort der in Naturalien geleisteten Bodensteuer, erscheint im obigen bloß angedeutet, tritt aber an zahlreichen anderen Stellen[1] als eine von Kaisers wegen getroffene Institution recht deutlich zutage. Wie wir oben (in Mekhiltha) den Ausdruck כרמי מלכים hatten, so dürfte der vollständige Name dieser Magazine אוצרות מלכים „kaiserliche Speicher" gelautet haben (vgl. T. Demai I, 13, p. 46 Z., p. 98 Schwarz), doch werden sie gewöhnlich nur kurz אוצר, beziehungsweise אוצרות genannt. Die dem Zivil dienenden Magazine (vgl. אוצרות schon Joel I, 17 und ἀποθῆκαι im N. T. = אפותיקי der Rabbinen, siehe Lehnwörter II, 102), die in unseren Quellen sehr oft genannt werden, hier beiseite lassend, wollen wir nur die Militärmagazine — die kaiserlichen Speicher dienten dem Militär und wurden anderseits vom Militär betreut und bewacht — in Augenschein nehmen. Der militärische Charakter des Speichers geht unzweifelhaft durch die miterfolgte Nennung des קיטרון = *Centurio* hervor in T. Demai VI, 3, p. 56 Z., p. 129 Schwarz. Der ganze Verfolg des Passus ist uns wichtig. „Wer für den Speicher wägt[2] und für den Centurio wägt,[3] gibt erst den Zehent und dann ihm. Ein Jude[4] spreche nicht zu einem Heiden oder Samaritaner oder einem, der im Punkte Zehent unglaubwürdig ist: Hier hast du 200 Gulden, wäge statt meiner in den Speicher (לאוצר j., nicht מן האוצר T.), sondern er spreche zu ihm: Befreie mich (פטרני T., פרשני j.) vom Speicher.[5] Nicht spreche man zu seinem Nächsten: Hier hast du 200 Gulden, nimm[6] sie statt meiner in den [kaiserlichen] Dienst,[7]

---

[1] Am reichhaltigsten von mir gesammelt in „Magazin" XX, 110 ff. Einiges auch bei Büchler, Der galil. ʿAm ha-'Areṣ, S. 33; aber angesichts dieser Stellen hätte Büchler nicht sagen dürfen „aber die hier erwähnte Ablieferung der Steuern an das Magazin oder an einen Centurio findet sich sonst nirgends"; was soll sich denn in diesem Belange noch finden?

[2] Agg. ושוקל lies mit Schwarz zur Stelle הישוקל (der Ausdruck wie oben in Mekhiltha); auch hat Schwarz richtig gesehen, daß der Satz für sich allein dasteht.

[3] Das ist: Das vorschriftsmäßige Quantum an das Magazin und das ungesetzliche Geschenk an den befehlshabenden römischen Offizier (so schon in „Magazin" XX, 111, was Büchler a. a. O. offenbar nicht beachtet hat).

[4] Von da an auch in j. Demai VI E., 26ᵃ, oben. „Heide oder Samaritaner" fehlt in j., ferner in j. nur חבירו, wo in T. מי שאינו נאמן על המעשר. Andere Abweichungen belanglos.

[5] Das Ganze offenbar gleich der Baraitha in ʿAboda Zara 71ᵃ.

[6] Ms. Erfurt bei Z. פול, wofür Z. richtig טול setzt, wie oben postuliert worden; Schwarz hat עול. In j. richtig שקול.

[7] Schwarz verweist auf j. Baba B. IX, 6 (Fol. 17ᵃ, Zeile 12). Die Sache selbst zu erörtern ist nicht hier der Ort.

sondern er spreche zu ihm: Befreie mich von dem Dienst". Hier sieht man augenscheinlich, daß איצר = אוצר מלכים, und man merkt auch, daß nach Willen des Römers der pflichtgemäße Zehent eigentlich hierher zu entrichten wäre, doch lehrten die Rabbinen, daß man sich des religiösen Zehents vorher schon separat entledige.

Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit werden diese kaiserlichen Magazine in Jabne, dem Sitze R. Johanans b. Zakkai, lokalisiert, was natürlich nicht ausschließt, daß in erforderlicher Anzahl auch an anderen Punkten des Landes solche errichtet waren. So an der bereits zitierten Stelle T. Demai I, 13, p. 46 Z., p. 98 Schwarz, wo R. Juda (in nachhadrianischer Zeit) davon spricht, und zwar mit der Angabe, daß das in den noch vor dem Kriege (לפני המלחמה, nicht לפני החומה) bestandenen Magazinen von Jabne befindliche Getreide als דמאי anzusehen ist (anders als dasjenige, das sich im Magazin von רגב befindet, in welches auch ausländisches Getreide geworfen wird;[1] vgl. M. Menahoth VIII, 3 und Neubauer, Géogr. 247); daran schließt sich (vgl. auch j. Demai III, 4, 23c, 65 und T. Makhširin III, 15, p. 676 Z.) ein Satz des R. Josua b. Kephusai, der, wie Schwarz richtig bemerkt, ein Zeitgenosse des nach Jabne benannten R. Gamliel war (nach Juhasin ed. L. 149 war er ein Schwiegersohn Akibas) und das Magazin zu Jabne mehrfach im Munde führt. Etwa ein halbes Jahrhundert später geben einem sie befragenden Heiden (= Römer) gegenüber Rabbi und R. Jose b. Juda vor, sie hätten mit ihrer Reise[2] die Absicht, aus den Magazinen von Jabne Weizen zu kaufen (Gen. R. 76, 8, wo in Pseudo-Raši אוצרא דיבנה lies אוצרה; siehe auch Jalqut I, § 131). Durch Jabne, durch R. Josua b. Kephusai, wie schon früher durch R. Josija, kommen wir unweigerlich in die Zeit des R. Johanan b. Zakkai, von dessen Worten wir ja in dieser geschichtlichen Untersuchung ausgegangen sind.

Er und seine Zeitgenossen bedienen sich, wie wir hervorgehoben haben, für die von ihnen besprochene Tributleistung des Ausdruckes שָׁקַל, den wir zwar mit „wägen", „abwägen" wiederzugeben suchten, der aber offenbar nur ein *ad hoc* gebrauchter Terminus ist und nur ein Denominativ von שֶׁקֶל σίκλος = Schekel sein kann. Wie in aller Welt sollte man sich es sonst erklären können, daß die Leistung von Weizen, Wein, Öl etc. gerade durch ein Wägen ausgeführt worden? Gemeint ist aber die

---

[1] מטיל von הטיל, also wieder טול.

[2] Eine ähnliche Reise Rabbis siehe in Gen. R. 78, 15 und vgl. mein Antoninus und Rabbi S. 41.

Fortsetzung der alten Tempelsteuer, die bekanntlich שֶׁקֶל schlechthin genannt wird (z. B. M. Šeqalim I, 4 כל כהן ששוקל). Schon das schließt jeden Zweifel aus, daß das in jene Magazine wandernde Getreide und sonstiges Bodenerträgnis die Ablösung der alten Tempelsteuer war. Doch wir haben hierüber auch eine positive Nachricht. „Früher (בראשונה) wurde der Zehent[1] in drei Teilen gegeben: ein Drittel für die Bekannten (= Freunde) in der Priesterschaft und Levitenschaft; ein zweites Drittel für das Magazin; ein drittes Drittel für die Armen und חברים, die in Jerusalem waren (j. Ma'as. Šeni V. E., 56[d], 45; Sota IX, 11, 24[a], 69).[2] Ein Satz, der (an beiden Stellen) hierauf folgt, enthält den Begriff איצר wieder und besagt etwa folgendes: „Wer, um einer Gerichtsverhandlung willen, nach Jerusalem hinaufging — bis zu einem Drittel der Frohn[3] gab er vom Seinigen, alles andere von dem, was dem Magazin gehört." Zusammengehalten mit dem vorigen Satze, kann das nur besagen wollen, daß der Mann den Richtern (hier = Gelehrten) nur den dritten Teil seines Zehents gab, alles andere aber, also zwei Dritteile, dem kaiserlichen Magazin (משל איצר könnte, wie schon oben in einem Falle, לשל א׳ gelesen werden). Daß man nämlich den Gottesgelehrten, hier soeben חברים genannt (siehe dazu Geiger, Urschrift S. 179), in völlig legitimer Weise den Zehent verabfolgte, gehört auch zu den Erscheinungen, die nicht genügend gewürdigt wurden.[4] In unserem Falle besagt schon das Wort איצר,

[1] Warum Büchler (Der galil. 'Am ha-'Areṣ 207) „zweiten" Zehent schreibt, weiß ich nicht; auch versieht er „Magazin" mit einem Fragezeichen, wo er doch selber früher von diesen Magazinen sprach (S. 33).

[2] Die Tradentennamen sind verworren; keineswegs ist R. Josua b. Levi der alleinige Tradent, wie Büchler a. a. O. schreibt. Aus b. Sota 48[a] ist für unsere Sache nichts zu holen.

[3] איגדן, beziehungsweise איגרן (so in j. Sota, und zwar auch in ed. Venedig) kann ich nicht anders erklären als verderbt aus אנגריא; so findet sich אגריא, und zwar mit einem e Laut, weil man ἐγγαρία sprach, auch im pal. Syrisch (siehe Schulthess p. 3 und 13), und die Endung אנגרים (statt אנגריא, siehe Lehnw. II, 63) findet sich in Pesiqtha R. c. 21, p. 99[b] Fr. Unser Wort lautet also איגרי' = אנגריא ἀγγαρία. Sehr zu verargen ist es, daß Levy I, 24 dieses Wort zu אגרא = Brief stellt („drei Edikte"), was im Zusammenhange ganz sinnlos ist. Die anderen Wörterbücher lassen uns im Stiche.

[4] Bedeutsam in dieser Beziehung ist die Lehre der christlichen *Didache* (bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen) XIII, 2, 3, 4: „Alle Erstlinge von Erzeugnissen der Kelter und der Tenne, von Rindern und von Schafen nimm und gib die Erstlinge den Propheten. Denn sie sind euere Hohepriester . . . Wenn du Brot bäckst, so nimm den Anbruch und gib ihn nach dem Gesetze . . ." Die *Didache* existierte bereits im 2. Jahrhundert und beruht bekanntlich auf einer älteren jüdischen Schrift.

daß wir uns in der nachvespasianischen Zeit befinden, jedoch vor dem Falle Bethars, da von da an ein Besuch Jerusalems durch die Juden unmöglich gewesen wäre; allerdings ist auch so schwer zu sagen, was es denn in Jerusalem in dieser trostlosen Zeit für einen Gerichtshof hat geben können. Daß nämlich inmitten von Verhandlungen über טבל auf einmal der Satz auftritt: „Falls zur Synagoge oder zur Talmudschule ein Wohnhaus [mit einem ständigen Bewohner] gehört, darf man [d. i. dürfen die Betreffenden] auch vorübergehend von ihnen (von den Früchten) nicht essen" (T. Maʿas. R. II, 20, p. 84 Z.; p. 328 Schwarz), kann meines Erachtens nur den Sinn haben, daß man von der Frucht den Insassen von Bet- und Lehrhäusern ein bestimmtes Quantum abzuliefern pflegte. Die von uns gesuchte Verbindung wird deutlicher durch die Fassung des jerus. Talmuds (Maʿaseroth III, 7, 50^{d}, 36): „Ob sie טבל werden für die Herren der Burgen (militärische Objekte)? Da gelehrt wurde: Bibel- und Talmudschulhaus machen sie zu טבל für den Lehrer und Unterweiser (ולא למשנה lies ולמשנה), nicht aber für andere; [immerhin] besagt das, daß sie zu טבל werden für die Herren der Burgen".

Es besteht eben der Verdacht, daß die Juden, speziell des Auslandes, als die Zerstörung des Tempels gewisse Zahlungen unmöglich machte, im geheimen noch immer Gelder sammelten und ihren Gelehrten und Priestern zukommen ließen, ein Zustand, der schließlich von der Staatsregierung geduldet wurde (Juster I, 385). Schon vom 2. Jahrhundert an kam übrigens auch das an die Patriarchen gezahlte *aurum coronarium* auf; die ausländischen Juden zahlten in Geld, die Palästiner hingegen *in natura*. Nach Epiphanius (*haeres.* 30, 11), der im 4. Jahrhundert lebte, wurden von den Juden in Kilikien noch immer *ἐπιδέκατα* (Zehent) und *ἀπαρχαί* (Erstlinge) eingehoben; unter Kaiser Julian (bei Kyrillos p. 305 ff., vgl. JQR V, 602) sollen die Juden ihren Priestern noch immer den rechten Bug der geopferten (?) Tiere als *ἀπαρχή* gegeben haben. Im 3. Jahrhundert werden den Priestern Vorwürfe gemacht, daß sie ihre vierundzwanzig Gaben einstecken, ohne sich mit der Thora zu befassen, den Israeliten wieder, weil sie in dieser Leistung lässig seien, die sich nun freilich darauf hinausreden, daß der „König" (d. i. der Patriarch) alles für sich behalte (j. Sanh. II, E., 20^{d}, 5; Gen. R. 80, 1).[1] Die Priester und die Gelehrten waren in dieser ihrer *pensio*[2] gewiß vom Patriarchen abhängig, der nicht

[1] Vgl. Graetz IV⁴, 226; J. Enc. VII, 338.

[2] Siehe dazu Lehnw. II, 465 und Juster II, 385, Anm. 6.

immer frei von Eigennutz war. Die den Gelehrten von den Synagogen „und der ganzen Welt" zufließenden Unterstützungen kennt auch Hieronymus *(adv. Vigil.* c. 13 E.). Es geschah übrigens mit dem *aurum coronarium* der Patriarchen dasselbe, was mit dem Halbschekel geschehen war; eines schönen Tages sahen sich die Juden in die Notwendigkeit versetzt, dieselbe Steuer, in derselben Höhe und unter demselben Namen an den Fiskus abzutragen (Näheres siehe bei Juster II, 287). Die Juden werden nichtsdestoweniger fortgefahren haben, ihre religiösen Abgaben nach wie vor ihren Priestern und Gelehrten abzustatten.

Den verhaßten Römer durch Steuerentziehung zu betrügen, hat man sich wohl keinen Skrupel gemacht.[1] Im Talmud ist einige Male von listigen Praktiken (הערים) die Rede, die man gewöhnlich nur zur Umgehung des religiösen Gesetzes erdacht sein läßt, die wir aber, infolge der geschilderten geschichtlichen Verhältnisse, besser als Praktiken der Steuerentziehung deuten können. Wie sollten wir auch annehmen dürfen, daß der palästinische Jude, selbst wenn er ein sogenannter עם הארץ war und von den rabbinischen Verordnungen nicht viel hielt, gerade in Hintanhaltung des Zehents so auf Betrug versessen war, wo wir doch eine Anzahl von geschichtlichen Zeugnissen besitzen, daß er dieser seiner Pflicht mit rührender Herzlichkeit und unter schweren Gefahren nachzukommen suchte? Nein, der Betrug galt nicht dem religiösen, sondern dem staatlichen Gesetze.

Wir hören, leider nur ein einziges Mal, daß gewisse „Beutelmänner" (בעלי כיסין b. Menaḥoth 67[a], unten),[2] d. i. zahlungskräftige Leute, die in der alten bauernwirtschaftlichen Zeit den Markt mit ihrem Gelde gewiß beherrschen konnten, irgendwelchen Unfug trieben; welchen? wird nicht gesagt, und nur die Kommentatoren meinen, sie hätten in großer Menge Frucht von Heiden noch vor der Einheimsung aufgekauft[3] und sich vom Zehent entschlagen. Dem sei wie ihm wolle, genug an dem, daß hieran der Satz (R. 'Ošajas) angeknüpft wird: Man darf mit seiner Frucht eine List anstellen, indem man sie in der Spreu einführt (הכנים). wobei

---

[1] Vgl. Talm. Arch. II, 376.

[2] Das Wort läßt nur auf reiche Leute schließen, wie Raši an erster Stelle erklärt; die von ihm an zweiter Stelle gegebene Erklärung, daß es Latifundienbesitzer waren, ist nicht wahrscheinlich.

[3] Nach der zweiten Erklärung: Da sie von ihren vielen Feldern nicht die vielen Zehenten leisten wollten, so verkauften sie die Frucht zum Scheine einem Heiden und kauften sie nachher zurück.

man dem Vieh ohne Zehent davon zu fressen geben kann. „In der Spreu" heißt nach einer Erklärung (siehe auch Raši zu b. Berakh. 31[a]; Pesaḥim 9[b] und sonst): unfertig, noch nicht zur Einspeicherung geeignet; aber nach einer zweiten Erklärung (Raši zu Menaḥoth 67[b]) heißt das, daß die Frucht mit Spreu zugedeckt war, so daß sie — physisch — nicht „das Antlitz des Hauses" sah. Ich frage nun: soll das nicht auch ein bewährtes Mittel gewesen sein, das Auge der römischen Steuereinnehmer zu täuschen? Doch, es kommt besser: Dem gleichartig wäre auch, so heißt es (daselbst) weiter, wenn man die Frucht durch Dächer und durch Wälle (דרך גגות ודרך קרפיפות) einführen würde;[1] das ist aber dasselbe, was wir oben (aus b. Berakh. 35[b] und sonst) von dem Unterschiede in der Praxis der verschiedenen Zeiten hörten!

Hören wir noch einmal: „R. Joḥanan sagt im Namen des R. Juda b. R. 'Illai:[2] „Komm' und sieh', daß nicht wie die früheren Geschlechter[3] sind die späteren Geschlechter. Die früheren Geschlechter pflegten ihr Getreide nach Art der Endivie einzuführen, um es [um so sicherer] zehentpflichtig zu machen [gehörte doch dieser Zehent damals den Auserwählten des eigenen Volkes!]; die späteren Geschlechter aber führen ihr Getreide ein durch Dächer, durch Höfe und durch Wälle, um es [eben] von der Zehentpflicht zu befreien" [d. i. es dem Auge der Römer zu entziehen]. Weder der Ausdruck מעשר, der ja längst nicht mehr der religiösen Sphäre allein angehört, noch die Termini חייב und פטר, noch auch zuletzt die hieran anschließende halakhische Kontroverse des R. Jannai und R. Joḥanan kann uns in dieser Auffassung beirren, um so weniger, da auch damit zu rechnen ist, daß ein Mann wie R. Juda b. R. 'Illai, der die römische Herrschaft genug zu fühlen und zu sehen bekam, seine Worte absichtlich so harmlos gestaltete, wie nur möglich. Die „früheren" und die „späteren" Geschlechter sind bedingt nicht durch den Wandel der Frömmigkeit der Massen, die sich eher zum besseren wendete, sondern durch den Wandel der politischen Zustände.[4]

---

[1] Daß dies (daselbst) בפרהסיא heißt, ist für mich nicht maßgebend.

[2] Vgl. Juda, oben S. XII. In seinem Munde können die früheren Geschlechter nur die sein, die vor der Tempelzerstörung lebten; an noch frühere Zeiten ist schwer zu denken, und solche Erinnerungen aus der Zeit lange vor der Tempelzerstörung hatte man überhaupt wenig.

[3] Vgl. בראשונה oben aus j. Sota 24[a].

[4] Natürlich ist mir wohl bekannt, daß der Ausdruck הערים sich oft nur auf innerreligiösem, sagen wir auf halakhischem Gebiete bewegt (z. B. T. Ḥag. III, 27, p. 238 Z.), das schließt aber nicht aus, daß an unserer Stelle die Staatsregierung betrogen werden sollte.

Nach all dem Gesagten habe ich die Vermutung, daß das Einführen auf Schleichwegen noch den weiteren Sinn hat, daß man die Gottesgabe den lüsternen Blicken der Römer, die ja ihre Naturalienlieferungen mit bitterer Strenge eintrieben, hat entziehen wollen („Zehent" ist dann gleich „Steuer"), und es wird festgestellt, daß man das in früheren Zeiten nicht nötig gehabt habe. Doch wollen wir diese Richtung nicht weiter verfolgen.

Wer in unserem Texte die Konstruktion „nach Art der Endivie" zu hart findet (richtig wäre כדרך שמכניסין טרכסימון), der kann immerhin die gewohnte Auffassung beibehalten: auf dem Wege der Endivie, die man wahrscheinlich, da sie im Gemüsegarten wuchs, durch das Gartentor einführte, und es muß das das Haupttor des Gehöftes gewesen sein. Die Ausleger sagen nun nicht mit Unrecht, daß es geschehen sei auf der Haupt- oder der „gestampften" Straße.

Als Nebenwege, gewissermaßen Schleichwege, werden bezeichnet (b. Běrakhoth 35ᵇ und Parallelstellen) Hausdächer, Höfe, Stadtwälle u. dgl., über die man die Frucht ebenfalls einführte, um sie der Zehentpflicht zu entziehen, im Hinblicke auf die gesetzliche Norm, daß „der טבל solange nicht zehentpflichtig wird, bis er nicht des Hauses Gesicht gesehen", eine Norm, die sich gründet auf den Schriftvers: „ich habe das Heilige vom Hause hinweg fortgeschafft" (Deut. XXVI, 13); ein anderer Gesetzeslehrer will freilich die Norm so gestellt wissen, daß auch der Hof (חצר) pflichtbestimmend wirkt, und auch dafür findet sich ein Schriftbeleg (Deut. XXVI, 12 in dem Ausdrucke „deine Tore"). Ist es an dieser Talmudstelle nicht augenscheinlich, daß טבל und פירות synonym sind? Man achte auf die Sätze: 1. Die späteren Geschlechter aber führten ihre Frucht (פירות = Getreidefrucht) durch Hausdächer, Höfe und Stadtwälle ein, damit sie sie vom Zehent befreiten", denn — so folgt nun Satz 2 —: „Der טבל wird so lange nicht zehentpflichtig" usw. Die Bedeutung des viel bezogenen Wortes טבל hätten wir nun auf die einfachste Weise gefunden. Es bedeutet die zur Einfuhr bestimmte Frucht in einem gewissen Stadium. Dieses Stadium gilt es nun zu suchen.

Die auf die Landwirtschaft bezügliche Terminologie ist im Hebräischen aus Gründen, die auf der Hand liegen, sehr stark ausgebildet; ein beträchtlicher Teil dieser Ausdrücke findet sich aber nicht sowohl in der Bibel als vielmehr in der Mišna, namentlich in der ersten Ordnung derselben, in welcher bekanntlich die auf die Landwirtschaft bezüglichen Gesetze abgehandelt werden. Es

erleidet gar keinen Zweifel, daß wir es hier in den meisten Fällen mit echtem hebräischen Sprachgut zu tun haben, das eine sehr wesentliche Bereicherung unseres hebräischen Sprachschatzes darstellt. Selbst für die Art und Weise, wie die einzelnen Feldfrüchte (Getreide, Gemüse, Kräuter) vor der Einführung aufgeschichtet wurden, gibt es eine Anzahl von bezeichnenden Ausdrücken, die wir aber nur so weit betrachten wollen, als sie sich auf Getreide beziehen.

Das auf der Tenne ausgedroschene Getreide lag vorerst in regellosen Haufen (צבורין) da, die man zu einem Schober (כרי) in Form eines länglichen Prisma zu gestalten pflegte, aus dem man Stroh und Spreu erst zu entfernen hatte (siehe meine Talmudische Archäologie II, 192). Mit diesem Prisma nahm man geradezu Verschönerungsarbeiten vor, wie der aramäische Ausdruck שפר כריא beweist (vgl. Levy III, 248). Doch ist der eigentliche, echt hebräische, in der Landwirtschaft allein gebräuchliche Ausdruck dafür מרח (= bh. und arab. مرخ), etwa = glätten, abstreichen, säubern, und es besteht die Bestimmung, daß die Pflicht der Verzehentung erst fällig wird, wenn die Frucht geglättet wurde (M. Maʿas. I, 6 התבואה משימרח), und das gleiche gilt (nach j. Pe'a I, 1, 15[a], wo der Ausdruck הכרי offenbar = התבואה dort) von der Pflicht der Hebe (תרומה), obzwar es bei einem anderen Gang der Arbeiten sich ereignen kann, daß die Pflicht der Hebe früher eintritt als die des Zehents. Wird der Schober nicht „geglättet", so daß also die Spreu (מוץ) darin bleibt, so wird ein solcher Getreidehaufe (auch bh. vorhanden) עֲרֵמָה genannt, von dessen Gestaltung wir von dem dabei gebrauchten Worte העמיד (M. Maʿas. I, 6) eine Vorstellung gewinnen,[1] wonach man also wohl den Haufen in die Höhe geschichtet hat. Auch diese Phase in der Einführung der Frucht verpflichtet zum Zehent (Mišna daselbst). Den Unterschied in dem Grade der Verarbeitung merkt man aus folgender Bestimmung: „Man leistet die Hebe von der Spreu (ערימת המוץ = מוץ)[2] über den Schober (הכרי), aber nicht von dem Schober über den Haufen" (עֲרֵמָה offenbar = מוץ im ersten Satze). Den hier oft genannten „Haufen" erklärt der jerus. Talmud (zu Mišna daselbst) dahin, daß es Frucht sei auf dem Hausdache (בראש גגו). Diejenige Frucht nun, mit der man es eilig hatte, sei es, daß man sie vor Regen oder Räubern schützen, sei es, daß man sie von der Tenne, die von anderen oder zu etwas anderem benützt werden sollte, wegschaffen

[1] Doch findet sich auch העמיד הכרי Pesiqtha R. c. 11, p. 41[b], ed. Friedmann.

[2] Vgl. David Pardo zur Stelle.

mußte, wurde danach nicht an den richtigen Aufbewahrungsort, sondern auf das platte Dach des Hauses gebracht, und das in einem Zustande, da noch wesentliche Säuberungsarbeiten an ihr fehlten und die Pflicht des Zehents nicht eingetreten ist, weshalb wir denn von hier aus eine Art Erklärung finden für die behauptete Einfuhr דרך גגות „über die Dächer hinweg", eine Einfuhr, die geeignet ist, die Pflicht des Zehents einstweilen hinauszuschieben.

Zum Beweise nun, daß unser hier verhandeltes טבל nur eine der vielen Bezeichnungen der Frucht in einem gewissen Stadium der Einfuhr ist, dient uns ferner der Ausdruck טבלים ממורחין (b. Bĕkhoroth 11[a b]), den man schlechterdings nicht anders übersetzen kann als „geglättete Fruchthaufen". Vgl. מצא תבואה ממורחת usw. „wenn Jemand findet geglättete Frucht — ist sie zu einem Schober geschichtet, darf er sich sie nicht aneignen, denn das wäre Raub; ist sie aber auseinander geworfen (ein Zeichen, daß sie keinen Eigentümer hat), findet daran ein Raub nicht statt; sowohl in dem einen, als in dem anderen Falle darf er darüber die Hebe und die Zehenten[1] aus der sonstigen Frucht des Besitzers entrichten. ohne Bedenken" (Tos. Maʿas. II, 17, p. 83).[2]

Wir kommen nun zum Schlusse: טבל ist die im Stadium der Einfuhr befindliche Frucht. Diese Frucht ist über das Stadium von „Haufen" (ערמה) und von „Schober" (כרי) schon hinaus, ist auch schon „geglättet" worden, alles noch auf der Tenne, die draußen liegt vor dem Orte oder gar auf dem Felde und gemeinsam benützt wird von mehreren oder gar allen Bewohnern des Ortes. Des Bauers Gehöfte hat aber diese Frucht noch nicht gesehen (רואה פני הבית), wie der technische Ausdruck lautet, d. h. sie hat den Weg von der Tenne ins Gehöfte noch nicht gemacht. Sie ist, wie gezeigt worden, mit תבואה fast gleichzusetzen, nur bezeichnet תבואה, wie das Wort besagt, die bereits ins Haus und ins Gehöfte eingebrachte Frucht; טבל, die noch erst dahin zu bringen ist.

Dies wollen wir etymologisch beweisen. טבל stammt, unserer Meinung nach, von טול, dem Synonym von נטל, vgl. טלטל. Vgl. auch bh. und nh. נֵטֶל, נטיל Gewicht, Last; eigentlich was zu nehmen oder zu heben ist; davon wohl auch נטלא נַטְלָא das Gefäß, das man in

[1] Ersten und zweiten Zehent.

[2] Der Sinn ist schwer zu finden, so daß selbst ein Kenner der Halakha wie A. Schwarz (in seiner Tosiftha-Ausgabe Seraim, p. 327) von einer Erklärung absteht. Jedenfalls lies מוציא (anstatt הוציא) עליהן תרומה usw., ferner merke, daß es sich darum handelt, daß von anderer Frucht des Besitzers die erforderlichen Abgaben darüber gewonnen werden; vgl. die Auffassung Maimunis bei Schwarz a. a. O.

die Hand nimmt, um mit dem daraus gegossenen Wasser die Hand zu waschen (נטילת ידים). Am meisten aber kommt, wie eingangs erwähnt worden, der Umstand in Betracht, daß auch bei תבואה etc. nur der Begriff des Eingeführtseins zum Ausdruck kommt. Bei bh. und nh. דגן = Getreide findet sich wieder der Umstand des Aufgehäuftseins ausgedrückt (דגן = דגר siehe Wbr.), wie hier in mehrfacher Beziehung ausgeführt worden. So dürfte auch das oben berührte כרי, welches nur zufällig im Bh. fehlt, verwandt sein (nicht mit כרה = graben, wie gewöhnlich behauptet wird, sondern) mit כיר[1] oder כרר = كور oder كَرّ; Grundbedeutung: gestopft, gehäuft sein; daher כר הגמל Kamelsattel (eigentlich ein mit Stroh u. dgl. gepolsterter Sitz, vgl. nh. כר Polster und Kissen), womit verwandt כור, ܟܘܪܐ, *κόρος* ein gewisses Maß von aufgehäuftem Getreide, genau so, wie das Maß חמר mit חמרים = Haufen nicht nur zusammenhängt, sondern damit eins ist. In טבל ist nun gleichfalls ein landwirtschaftlicher Vorgang verewigt.

טבל gegenüber טול zeigt eine Verdichtung des Labials (natürlich muß die Sprache umgekehrt auch mit der Verdünnung desselben Labials und oft auch mit der Verschiebung desselben rechnen). Aus der Fülle des Materials einige Beispiele: כוכב = Stern aus כבכב; רָוָק aus רבקה, רבק (siehe MGWJ XLI, 669, Anm. 5); קָוֶץ (קווצות) aus קבץ; nh. סואר של קורות „Lage" von Balken aus צבר = Haufe, Schichte (Levy III, 494), und davon erklärt sich mir das bis jetzt unerklärt gebliebene צַוָּאר = Hals, d. i.: das Dichte, der Haufe von Adern und Strängen, die hier zusammenlaufen (bei Ges. von צור drehen, vgl. *στροφεύς* Halswirbel, was aber nicht befriedigen kann). So ist auch syr. ܟܘܫ = ܟܘܫܐ BA Wb. 4590, vgl. P. Smith 1715: *fusus ἄτρακτον* von כבש pressen.[2] In umgekehrter und hier allein in Betracht kommender Entwicklung (außer מָוֶת von מות, תָּוֶךְ von תוך, רֶוַח von רוח u. dgl.): Von עול kommt עֲוִיל Kind (vgl. oben S. IV), von עור aram. עֲוִיר der Blinde, wie schon längst anerkannt worden, doch auch von דור ein *דויר und darüber hinaus דְּבִיר = Wohnung

---

[1] Vgl. כלי = Gerät aus כול (Ges.-Kautzsch Gramm. noch in der 27. Aufl. § 96, S. 284 von כלה, so auch in Ges. Wb. 16. Aufl., wo jedoch auch schon כול, wovon כילא = Maß [vgl. מכילתא], in Erwägung gezogen wird. Letzteres habe ich als eigene Auffassung im Winter 1913 ex cathedra vorgetragen.

[2] Vgl. שוליים mit שֹׁבֶל. In dieser Richtung habe ich noch zu nennen חורן Ḥauran neben חברן Ḥebron, גויל neben גבל, גולן neben גבלן, die ich alle in ZATW XXVIII, 246, 260 f. behandelt habe. Nach Abulwalîd in Wb. ed Bacher p. 211 scheint מכבר II Kön. VIII, 15 und כביר העזים I Sam. XIX, 13 mit כר = Kissen zusammenzuhängen; letzteres aber ist eher mit arab. כור als mit arab. כר̄ zu erklären (siehe Ges.); vgl. oben zu כרי.

(speziell Gottes Wohnung im Tempel zu Jerusalem), wie ich bereits vor Jahren dargetan habe (ZATW XXVIII, 260). Besonders bemerkenswert בת שבע = בת שוע (siehe Wbr.), vielleicht auch שבט Rute von שוט; auch כוכבא דשביט (ein Planet) dürfte von שוט „herumstreifen" gebildet sein. Doch kommt es hier auf einzelne Beispiele gar nicht an, denn ist die Entwicklung in der einen Reihenfolge möglich, und das ist anerkannt, so muß sie auch in der anderen Reihenfolge möglich sein, was wir hiermit postulieren.[1] Also טבל von טיל: das im Stadium der Einfuhr befindliche Getreide. Da von diesem Getreide Hebe und Zehent noch nicht gegeben werden mußte, so haftet dem Worte טבל im Rabbinischen auch der Nebenbegriff des „noch nicht zugerichteten" oder „noch nicht zum Essen bereit gestellten" (לא נתקן) Getreide an, doch nur als Nebenbegriff in religiöser Denkart, womit aber das eminent landwirtschaftliche Wort von Haus aus nicht gestattet war.

So, mit qualifizierter Bedeutung, wird nun das Wort sehr oft in der rabbinischen Literatur angewendet; z. B. „Genieße nichts bei einem rohen Menschen, denn er könnte dir schließlich Unzugerichtetes (טבלים, d. i. mit Hebe und Zehent noch nicht fertig gestellte Frucht) zu essen geben" (b. Nĕdarim 20[a]); — „Wenn Einer ißt טבל und ersten Zehent, dessen Hebe noch nicht abgegeben wurde" (b. Bĕrakhoth 45[a]); „Hebe noch nicht abgegeben" bezieht sich auf beide Objekte: auf טבל des Bauern und auf den ersten Zehent des Leviten, denn von beiden muß erst die Hebe abgegeben werden.

Bemerkt muß noch werden, daß der Begriff טבל, eigentlich nur für Getreide geschaffen, in der ihm hinzugekommenen Bedeutung von „Unzugerichtetem" nunmehr auch von Obstfrüchten gebraucht wird; z. B. ואנן אכלין תאניא בטיבלא „wir aber essen Feigen in ihrem Zustande als Unzugerichtetes" (Gen. R. 60, 8, p. 650 Th.; Jalqut I, § 109); תאנים וענבים של טבל „Feigen und Trauben in טבל-Zustande" (M. Ma'as. I, 7 und daselbst oft). Vgl. noch עישור ויתי שמן טבל T. Ma'as. III, 13 (p. 85 Z., p. 335 Schwarz, wo auch berichtigt und erklärt). Sodann wäre noch zu bemerken, daß von dem Worte in dem qualifizierten Sinne auch ein Verbum denominativum gebildet wird, zumeist in part. Qal טובל: dieser oder jener Umstand macht die Frucht zu טבל, z. B. in dem Satze: „Der Sabbat macht zu טבל . . . das Übernachten macht nicht zu טבל" (j. Ma'as. II, 3, 49[d] 15). Dieselbe Erscheinung hat man bei dem mehrfach schon heran-

[1] Überhaupt sucht ja die Sprache die sogenannten hohlen Wurzeln zu kompensieren; vgl. aram. רחם mit hebr. רוץ.

gezogenen Worte דמע, wovon in den rabbinischen Erörterungen häufig das Verb דִּמַּע im Piʿel gebraucht wird. Weiß man schon nicht recht, was das biblische דמע ist (Naḥmanides zu Exod. XXII, 28 ist ehrlich genug, einzugestehen, daß er es nicht wisse), so versteht man noch weniger den rabbinischen Sprachgebrauch. Die Rabbinen beziehen מלאה auf die Abgabepflicht der Erstlinge (בכורים), דמע auf diejenige der Hebe (תרומה) und identifizieren geradezu דמע mit תרומה (siehe Mekhiltha und Raši zur Stelle), weshalb nun bei ihnen דִּמַּע soviel heißt, als Hebe mit gewöhnlichem Getreide vermischen. Die Lexikographen nehmen das gläubig an, nur daß sie דמע Verb mit טמע zusammenstellen möchten (Levy I, 414; Kohut III, 89 in einem überaus großen Artikel, wohingegen Jastrow 314 und Ben Jehuda 965 diese Entgleisung mit Recht vermeiden). Meiner Ansicht nach verhält sich die Sache so: דמע Nomen bedeutet, allerdings nicht weil es = תרומה ist, sondern weil es = ראשית ist (siehe oben), in der Tat etwas Heiliges (vgl. קדש opp. ראשית Jerem. II, 3);[1] Verbotenes oder Unreines, das sich mit Heiligem mischt oder es berührt, wird in seiner Gänze heilig (Deut. XXII, 9; Ḥaggai II, 12, vgl. Profanes Lev. VI, 11 und 20, sonst siehe noch I Sam. XXI, 6), d. i. dem Gebrauche entzogen. Heiliges (vgl. *tabu*) unterscheidet sich nur dem Grade, nicht dem Wesen nach von Verbotenem und Unreinem. Das Heilige, hier דמע, macht auch seinerseits, natürlich bis zu einer gewissen Grenze, alles zu seinesgleichen, womit es in Berührung, hier womit es in unlösliche Mischung, kam. דמע Verb heißt also nicht vermischen, sondern zu einem heiligen Ding derselben Art machen, die mit dem Worte דמע angedeutet ist. Desgleichen heißt טבל Verb die Frucht in den Zustand bringen oder versetzen, in welchem ihr der Name טבל zukommt, d. i., nach meiner Deutung, in die Phase der Einfuhr, eine Phase, in welcher ihr Gebrauch durch die Entrichtung des Zehents noch nicht erlangt wurde. Im Bereiche der Landwirtschaft bleibend, läßt sich noch תמד Verb im Piʿel von תמד Nomen heranziehen; המתמד heißt: Wer den Wein zu תמד = Tresterwein macht (Levy IV, 650); und auch dieses Verb תמד hat merkwürdigerweise — jedoch nur scheinbar — den Nebenbegriff mischen (daselbst).

Bei der Fülle des Segens, dessen sich gewöhnlich der palästinische Bauer erfreute, besonders, da er auch mehrere Gattungen von Feldfrüchten einzuführen hatte und eine Arbeit die andere drängte, hatte er für die mancherlei Art der „Zu-

[1] Vgl. das Bild: Der erste Mensch (= Adam) war für die Welt die reine Teighebe (חלה טהורה j. Sabb. II, 4, 5ᵇ, 42).

richtung" nicht immer Zeit, und es mußte bestimmt werden, wie es bis dahin mit der טבל genannten Frucht zu halten sei. Sodann konnte es ihm leicht passieren, daß die bereits abgesonderte Hebe sich mit anderer Frucht derselben oder einer verschiedenen Art mischte; darum die vielen rabbinischen Erörterungen von דמע. Ein gewisses absichtliches Manipulieren mit den verschiedenen Getreide- und Hülsenfrüchtenarten kam gewiß vor, und so mußte, zur Wahrung des ursprünglichen Bestandes der Hebe, die Verfügung getroffen werden, daß man Fruchthebe nicht mengen (ערב) dürfe mit Hülsenfrüchten, wohl aber durfte man Sesam mit Bohnen und Bohnen mit Sesam und überhaupt Hülsenfrüchte miteinander[1] mengen. Wir erfahren bei dieser Gelegenheit,[2] daß man seit der Verwüstung Judäas durch die Römer — gemeint ist der Bar-Kokhba-Krieg — die eine Fruchtsorte mit der andern, die eine Hülsenfrucht mit der andern mengte, noch immer aber nicht Kornfrucht mit Hülsenfrucht und umgekehrt.[3] Nun heißt es weiter: Wenn einem Priester die Hebe gegeben wurde, und er findet andere Dinge darin (sagen wir z. B. Gerste in Weizen), so sind diese (fremden Dinge, obzwar sie profanes Getreide sein könnten, für den Laien) verboten, weil man alles (was durch Heiligwerden zur Seite zu stellen war), in einen eigenen geheiligten Fruchthaufen zu werfen pflegt (alles in T. Terum. X, 15, 16 p. 43 Z., XI, 3 p. 305 Schwarz). So fasse ich das nur hier gebrauchte בית הדמע auf; בית ist nicht nur der Ort, wo sich etwas befindet, sondern auch wo etwas vor sich geht oder wo etwas geschieht (vgl. בית בקוע, גניזה, דירה, טבילה, כניסת עצים, נטע, נעילה, הספר, פקיע, צביטה, קבול, שפיתה);[4] בית הדמע also: der Ort, an dem die (durch Berührung, Mischung etc.) vor sich gehende Heiligung stattfindet; mit anderen Worten: indem der Bauer Verschiedenes zueinander wirft, versetzt er sie in den Zustand des Heiligwerdens. Neben der wirklichen Hebe befindet sich also in jenem Haufen auch solche Frucht, die effektiv profan ist, die aber nun mit dem Heiligen eine Verbindung

---

[1] Demnach auch Kornfrucht miteinander.

[2] Dieser Satz gehört nicht organisch zu den früheren, sondern ist בדרך אגב hierher gesetzt worden.

[3] Zur Sache siehe Büchler in JQR XVI, 151 und Krauss in ZNTW X, 84.

[4] Für all diese Zusammensetzungen mit בית verweise ich auf das Register zur Talm. Arch. III, 402 f. Freilich ist in diesen Beispielen das Komplement immer ein nomen actionis, aber so muß auch דמע an dieser Stelle aufgefaßt werden (also lies דמוע, denn דמע nh. ist nicht sicher zu belegen; vgl. auch בית שקע, wo das Richtige בית שקוע ist, Talm. Arch. I, 401).

eingeht. Die Kommentare[1] und Wörterbücher fassen dieses בית דמע als den Ort der Hebe auf und meinen, der Bauer pflege in diese heilige Fruchtkammer all das zu werfen, was bei ihm unverhofft „Vermischtes", also Verbotenes geworden ist; da muß man sich aber fragen, warum gerade die Hebe eine solche „Kammer" besitzt, warum nicht auch Zehent und zweiter Zehent,[2] und ob denn der Bauer, da er verschiedene Früchte hat, so z. B. auch Trockenes und Flüssiges, wirklich dazu verdammt war, eine Reihe von solchen heiligen Fruchtkammern in seinem Gehöfte zu halten? Und warum verlautet von dieser einschneidenden Maßregel sonst nichts? Nein! Der Bauer hat seine „Absonderungen" (הפרשות) gewiß nur in eine Ecke geschoben; hart im Raume drängten sich nun die Sachen; mit der damit gegebenen Berührung von Hebe und sonstigem Getreide mußte man rechnen, und das Ding, worüber verhandelt wurde, hieß דמע.

Der vorhin gebrauchte Ausdruck „Absonderungen" (הפרשות oder אפרשות), der im Neuhebräischen und Aramäischen (אפרשותא) sehr häufig ist,[3] besagt natürlich für die räumliche Unterbringung der heiligen Abgaben nichts, er bedeutet nur (wie תרומה) die Wegnahme von größeren Fruchthaufen. Er muß gleichwohl die Sache selbst so prägnant bezeichnet haben, daß er als *ἀφαιρέματα* auch in die kirchliche Literatur der gleichen Zeit Eingang gefunden hat (vgl. z. B. *Apostol. Const.* II, 34, 5, wo vorher *δεκάται*, nachher *δῶρα* steht),[4] so daß wir in christlichen Kreisen nicht nur die hier besprochene Tributleistung, sondern zum Teil auch noch den sprachlichen Ausdruck genau so finden, wie bei den Juden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß uns eines schönen Tages, etwa in irgend einem Papyrus, auch noch das Äquivalent des Wortes טבל begegnen wird. Die Zukunft kann und soll uns noch reichen Segen bringen.[5]

---

[1] Auch Schwarz a. a. O.

[2] Diese sind bekanntlich an Quantum weit mehr als die Hebe.

[3] Der Kürze halber verweise ich auf Levy I, 152, 487. Ich bemerke, daß auch פירוש im Satze צוית פירושיה (im Musaph für Sabbath) denselben Sinn haben muß (des Reimes und des Alphabets wegen gewählt). Ich hatte Gelegenheit, diese meine Erklärung Herrn Rektor Schwarz mündlich mitzuteilen.

[4] Mehr siehe bei J. Seipel, Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter, Wien 1907, S. 137, wo auch (die von uns oben zitierte Stelle) *Didache* XIII, 3 besprochen wird.

[5] Diesen Satz habe ich niedergeschrieben, damit dieser Artikel in einen Wunsch für unseren Jubilar ausklinge.

Nachlese zum neuhebräischen und aramäischen Wörterbuch.

Von **Felix Perles**, Königsberg i. Pr.

אוסט

Das samaritanische Targum (cod. A) gibt רַחְמָהּ Gen. 29, 31; 30, 22 durch אוסטה wieder. S. Kohn[1] leitet das Wort von ἔϑος ab und stellt es zu rabbinisch ווסת. Nöldeke[2] billigt die Zusammenstellung des Wortes mit ווסת, wenngleich er die Ableitung von ἔϑος mit Recht zurückweist. Da indessen רֶחֶם eine ganz andere Bedeutung als ווסת hat und die betreffenden Stellen auch nirgends in diesem Sinne gedeutet werden, möchte ich vorschlagen, אוסט als arabisch اوساط, Plural von وَسْطٌ „das Innere", zu erklären. Im Äthiopischen bezeichnet *west* speziell das Innere des Körpers. Ähnliche Arabismen, die natürlich erst auf späterer Interpolation beruhen,[3] finden sich auch sonst häufig im Texte des samaritanischen Targums, siehe S. Kohn a. a. O. 124 ff.

אבלט

Der Eigenname אבלט, als dessen Träger an mehreren Stellen der rabbinischen Literatur[4] ein hochstehender Heide vorkommt, ist sicher babylonisch *uballit*. Das zugehörige Subjekt, das den Namen des Gottes angab, ist fortgefallen. Bekanntlich erscheint der im Buche Nehemia סנבלט geschriebene Name *Sîn uballit* in

---

[1] Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner 173.

[2] ZDMG. XXX (1876) 348.

[3] Auch an unserer Stelle haben alle übrigen codd. das Textwort רחמה unverändert beibehalten.

[4] Vgl. J. Perles in Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. d. Jud. XXXVII, 358, wo auch die Belegstellen.

der Bittschrift an Bagoas als סנאבלט. Da auch die Lesart אנבלט für אבלט belegt ist,[1] könnte man an *Anu uballiṭ* denken, obgleich *Anu* in ענמלך mit ע geschrieben ist.

איפופסן אסטרוסן

In einem anonymen Kommentar zu den Proverbien[2] findet sich zu 7, 17 נפתי משכבי die Erklärung הניפותי משכבי איפופסן אסטרוסן. Ich erblicke darin die genaue Transkription von ὑπὸ ποσὶν ἔστρωσεν „er hat unter die Füße gebreitet". Da jedoch diese Erklärung zu נפתי משכבי absolut nicht paßt, möchte ich vermuten, daß die griechischen Worte vielmehr eine Glosse zu dem unmittelbar vorhergehenden חטבות אטון מצרים sein sollen. LXX hat dort nämlich ἀμφιτάπους δὲ ἔστρωκα τοῖς ἀπ' Αἰγύπτου. Auffallend bleibt nur, daß ἔστρωσεν und nicht die erste Person ἔστρωσα steht. Doch mag das von einem des Griechischen unkundigen Abschreiber herrühren, der אסטרוסן dieselbe Endung geben wollte wie איפופסן.

אנליפתין

Ruth Rabba 3, 1 (zu 1, 17) ר' מיאשא בר בריה דר' יהושע בן לוי נשתקע בחליו אנליפתין ג' ימים לאחר ג' ימים נתיישבה דעתו. Das Wort אנליפתין, das in allen Ausgaben fehlt und nur in Samuel ben Jacob Gamas Zusätzen zum Aruch[3] sich findet, wird von Buber (und ihm folgend von Fürst und Krauss) in אפילפתין, beziehungsweise אפילפסין emendiert. Aus dem Zusammenhang ist aber keineswegs zu entnehmen, daß es sich gerade um einen epileptischen Anfall gehandelt haben muß. Ich halte die überlieferte Lesart אנליפתין für ganz richtig, nur gehört dieselbe als Glosse erst zu נתיישבה דעתו: ἀνελήφθην[4] „er erholte sich". Schon im klassischen Griechisch ist ἀναλαμβάνειν (mit und ohne ἑαυτόν) der stehende Ausdruck für „sich erholen", „genesen".

איסקבטיריי

איסקבטיריי שלמה jer. Kilajim 32ᶜ, Z. 20 von unten bezeichnet zwar, wie אסקריטורי und סופרים an den Parallelstellen[5] zeigt, die

[1] Rabbinowicz, Dikduke Soferim zu Schabbath 156ᵇ.

[2] ed. G. Kantorowsky, Heidelberg 1907, mir nur bekannt aus der Anführung von Poznanski in Zeitschr. für hebr. Bibl. 1907, 133.

[3] Siehe Buber in der Grätz-Jubelschrift, Hebr. Abt. S. 25.

[4] Mit dem vulgärgriechischen ν in der 3. Person aor. pass.

[5] Krauss II, 97ᵃ.

„Schreiber", braucht aber durchaus nicht korrumpiert zu sein, sondern entspricht genau *ἐσκέπτωρ* (für *ἐξκέπτωρ*) = *exceptor* „Abschreiber". Wegen der Erweichung des פ zu ב vgl. Krauss I, 98, § 154—155. In der Form סקיפטור kommt das Wort im Midrasch[1] vor, wo es die spezielle Bedeutung „Protokollführer" hat.

אפדיקום

Midrasch Tannaim (ed. Hoffmann) 17 אפדיקום יושב על הפרכיה שלו מתירא הוא מפני סנקתידרום שלו ist nicht aus אפרכוס (so Sifre 71a) korrumpiert, sondern *ὑπατικός*, das unter verschiedenen Formen im Rabbinischen belegt ist,[2] vgl. speziell Sifre 139b (§ 330) הפיטקי נכנס לתוך הפרכיא שלו.

ארגיא

Midrasch Panim Acherim ed. Buber 34b (68) אחת לשבעה ימים עושין ארגיא וקורין אותו שבת. Da in Agadath Esther (ed. Buber 31, Z. 8) אורגיין dafür steht, will Löw (bei Krauss II, 133b) auch an unserer Stelle ארגיא lesen = *ὄργια* „Gottesdienst". Ich halte auch ארגיא für die richtige Lesart, möchte es aber als *ἀργία* erklären.[3] Der Sinn ist also: die Juden haben alle sieben Tage einen Ferientag. Das paßt viel besser als „Gottesdienst", in dem ja nichts Anstößiges liegen würde. Daß die Heiden wirklich an der Sabbatruhe der Juden Anstoß nahmen, zeigen viele Stellen der griechischen und römischen Autoren.[4] So steht bei Agatharchides:[5] *Οἱ καλούμενοι Ἰουδαῖοι . . . . ἀργεῖν εἰθισμένοι δι' ἑβδόμης ἡμέρας*. Auch 2 Marc. 5, 25 steht in bezug auf die Sabbatruhe *λαβὼν ἀργοῦντας τοὺς Ἰουδαίους*. Schon Brüll, Jahrbücher VIII, 152 und Kohut, Suppl. zum Aruch compl. 5a haben wenigstens den Sinn richtig verstanden, wenn sie an *ἀεργία* „Untätigkeit" dachten. Wahrscheinlich ist überhaupt *ἀργός* aus *ἀεργός* entstanden.

בלנידייא

Jer. Schabbath 8b erklärt והרעלות (Jes. 3, 19) durch בלנידייא. Da Jalkut Machiri בלנדייא dafür liest, hat man das Wort bisher

[1] Pesikta 54a, Pes. Rab. 77a, siehe Krauss II, 410.

[2] Siehe Krauss II, 39—40. 228. 598.

[3] Vgl. Du Cange s. v. feria, festus dies, cessatio ab opere, sowie die Stellen unter *ἀργείαν ποιεῖν*.

[4] Vgl. Th. Reinach, Fontes rerum Judaicarum, Index s. v. Sabbat.

[5] Reinach a. a. O. 43.

als *χλιδών* oder (= syr. ܟܠܢܕܝܘܢ PSm 1749) als *χλανίδιον* erklärt.[1] Die von Ginzberg herausgegebenen Yerushalmi Fragments (I, S. 80) haben jedoch die Lesart mit ב. Ich stelle daher das Wort zu *brandeum*, *πράνδιον*, das „Schleier", „Tuch", „Binde" bedeutet, also zu רעלות (vgl. arab. رعل „Schleier") genau paßt. Der Übergang vom griech. ρ in ל ist gerade nach einer muta öfters zu beobachten.[2] Die korrekte Form ist also בלנדייא (nicht בלנידייא). Das י fehlt auch in oben angeführter Lesart des Jalkut Machiri.

Das im babylonischen Talmud zweimal vorkommende פרנדא ist nicht mit Sachs, Levy, Krauss von *πράνδιον* abzuleiten, sondern kommt vom pers. پرند, siehe J. Perles, Etymologische Studien 51, wo die Vermutung ausgesprochen wird, daß auch *brandeum* aus dem persischen Wort entlehnt sei.

בלקטורים

Pesikta 56ª מי פורע לכם מהם שני דלקטירין מרדכי ואסתר (Ms. Oxford בלקטורים; Pes. Rab. 56ª. 79ª בלקטירין; Jalkut סלקטירין). Nach dem Zusammenhang müssen hier Personen gemeint sein, die Israel an seinen Feinden Genugtuung verschaffen. Ich glaube daher, daß die Lesart mit ב die richtige ist, und erkläre das Wort als *πράκτωρ*[3] (daneben auch *πρακτήρ*), „Exekutor", „Büttel", was an unserer Stelle ein sehr gutes Bild gibt. Der Übergang des anlautenden פ in ב wie in ברדלים aus *πάρδαλις*.[4] Die Verwandlung des ersten ρ in ל erklärt sich aus Dissimilationstrieb, siehe Krauss I, § 197, 1.

גחלת

Pes. Rab. 151ᵇ רואה בגחלת נקראת גומרת לילו אמרו לו מזו אתה מתיירא בלילה היא גחלת ויוקדת יבא הבקר ואתה רואה שאינה אלא תולעת. Die hier vorliegende Bedeutung von גחלת ist in keinem Wörterbuch verzeichnet. Nach dem Zusammenhang muß es eine Art Glühwürmchen bezeichnen. Auch das aramäische גומרת ליל, durch welches hier גחלת glossiert ist, findet sich nirgends sonst belegt. [Für Glühwurm

---

[1] Siehe Krauss II, 291ª.

[2] Beispiele bei Krauss I, § 159 und § 197, 1, wo noch hinzuzufügen: פלמנטר = frumentarius (Joseph Perles), פלצור = pressorium (Fleischer). Vgl. auch die folgende Erklärung von בלקטורים.

[3] Z. B. auch Lukas 12, 58. Im bildlichen Sinne wie an unserer Stelle (= Rächer) steht das Wort schon bei Aeschylus und Sophocles. Die ursprüngliche Bedeutung ist in syr. ܦܪܩܛܘܪ PSm 3298 erhalten.

[4] Auch das Syrische zeigt öfter . . . ܦܠ für *πλ*.

syr. BA ܟ݁ܘܼܟ݂ܡܐ, دلق BB 578. PSm 910 بصبوص الليل. Jacob, Beduinenleben 26: kubāhib, qutrub aus Denārī. Nöldeke, Beiträge 30. 118: حُباحب. Löw.|

גרדומי

In einer an mehreren Stellen der rabbinischen Literatur[1] wiederkehrenden Alexanderlegende heißt es von dem Alexander entgegenkommenden König נפק טעין ליה גרדומי דדהב בגו דיסקס דדהב, so nach der Lesart des cod. A von Bereschith Rabba und des Aruch.[2] An den Parallelstellen ist das Wort durch לחמא oder נהמא ersetzt, beziehungsweise glossiert, muß also „Brot" bedeuten. Nun bietet Du Cange s. v. *γαρδούμιον:* panis subcinericius. Lex. Gr. Ms. Reg. Cod. 2062 *κόλλιξ, τὸ γαρδούμιον.* Auch die beiden von Arthur Ludwich herausgegebenen Wörterbücher[3] bieten (44, 29) *γαρδούμενον,* beziehungsweise (180, 9) *γαρδούμιον* als Erklärung von *κόλιξ.* Herr Prof. Hatzidakis-Athen, teilte mir auf meine Anfrage mit, daß das Wort nicht griechischen Ursprunges sei, jedoch noch heute in Kreta und anderwärts vorkomme. Zugleich verweist er mich auf Gustav Meyer, Neugriechische Studien IV, 22,[4] wo *γαρδοῦμι* „Gekröse von Hammel und Kalb" besprochen ist und zum Schluß bemerkt wird: „*κόλλιξ τὸ γαρδούμιον* Du Cange ist unverständlich". Durch unsere Midraschstelle ist also nicht nur die Bedeutung „Brot" für *γαρδούμιον*[5] gesichert, sondern auch das Vorkommen des Wortes in Palästina spätestens für das 5. Jahrhundert bezeugt. Für die Beurteilung der Herkunft des griechischen Wortes ist diese Tatsache gewiß von entscheidender Bedeutung. Am nächsten liegt natürlich die Annahme persischen Ursprungs. Wie mir Prof. Nöldeke schreibt, ist zwar keine entsprechende Form

---

[1] Bereschith Rabba 33, 1; Pesikta 74ᵇ; Vajikra Rabba 27, 1; Tanchuma Emor 6 (= Tanchuma, ed. Buber 44ᵇ); b. Tamid 32ᵃ; vgl. auch jer. Baba Meṣia 8ᶜ.

[2] Die Varianten bei Theodor, Bereschith Rabba zur Stelle (S. 301/2), wo auch die oben gegebene Erklärung von גרדומי in meinem Namen kurz mitgeteilt wird.

[3] Anecdota zur griech. Orthographie (nach cod. Vindob. phil. gr. 321 und 322), erschienen im Vorlesungsverzeichnis der Albertus-Universität in Königsberg 1905—1908.

[4] Sitzungsber. der phil.-histor. Cl. der Wiener Akademie der Wissensch., Bd. 132 (1895), VI. Abh.

[5] Sicher zu trennen davon ist das von Du Cange im Appendix (col. 46) angeführte, aus Eudemus (nach einem Ms.) und Hesychius belegte *γανδούμιον,* nach Nöldeke das persische گَنْدُم „Weizen". Hesychius (ed. Schmidt) bietet nämlich *γάνδομα πυροί, γανδόμην ἄλευρα.*

im Persischen zu belegen, „doch bedeutet گِرْدَه (dessen richtige Form گِرْدَه sein dürfte), ‚Brotlaib'. Zu dem Beleg bei Vullers ist noch Nāṣiri Chosrau, Sefername ٤٣, 8 von unten hinzuzufügen. Ganz gewöhnlich ist die arabisierte Form der älteren Gestalt des Wortes (gardak), nämlich جَرْدَق, جَرْذَق in gleicher Bedeutung".

דרגון

Die an zahlreichen Stellen[1] vorkommende Bezeichnung einer größeren Heeresabteilung דרגון (auch דורגון) wurde bisher von δρουγγος abgeleitet, wogegen aber lautliche Bedenken sprechen. Schon mein Vater[2] vermutet in dem Worte δράκων, eine Art Feldzeichen, dessen Name dann (wie *vexillum*, hebr. דגל, deutsch „Fähnlein") metonymisch auf die entsprechende Heeresabteilung selbst übertragen wäre. Für diese Annahme spricht auch die vom Aruch b. Kethuboth 62ᵃ erhaltene Lesart דרוקא. In der Form דרקין ist bekanntlich δράκων (in seiner ursprünglichen Bedeutung) schon in der Mischna[3] belegt. Das Vorkommen von דרגין neben דרקין mag im vorliegenden Fall auf Differenzierung zurückzuführen sein, hat indessen seine Parallele in פרקמטיא neben פרגמטיא. Die gleiche Erweichung des k zu g erfuhr übrigens δράκων draco auch in den romanischen Sprachen (dragon). Auch „Dragoner" kommt von der Drachenstandarte. Die Form דורגין neben דרגין endlich kann nicht auffallen, da griechische Wörter beim Übergang ins Rabbinische häufig u für a zeigen, vgl. Krauss I, § 125.

דרופתק

Tobith (aram. Text, ed. Neubauer) Kap. 4 (S. 7, Z. 18) אם תעביד צדקתא דרופתק טב תקנה ביום ריתחא. Der überlieferte Text, den man in הופתק (ὑποθήκη) oder הפתק (= ἀποθήκη) emendieren wollte, ist vollkommen korrekt. Denn das Wort דרופתק findet sich b. Sanhedrin 99ᵇ כולהו גופי דרופתקי נינהו טוביה לדזכי דהוי דרופתקי דאורייתא in der Bedeutung „Aufbewahrungsort", „Behälter".[4] Daraus konnte sich dann leicht die Bedeutung „Schatz" (für θέμα des griechischen Tobithtextes) entwickeln, vgl. die ähnliche Bedeutungsentwicklung in *fiscus* und „Kasse". Die seit Mussafia übliche Ableitung des Wortes von

[1] Belege bei Krauss II, 194ᵇ.
[2] Etymologische Studien 94.
[3] Aboda Zara 3, 3.
[4] Raschi erklärt כיס ארוך שמשימין בו מעות „ein langer Geldbeutel".

δρύφακτον „Zaun" genügt weder lautlich noch begrifflich. Sowohl die Wortform als auch die Tatsache, daß es nur im babylonischen Talmud vorkommt, spricht für persischen Ursprung.

חלש

M. Arachin 9, 4 התקין הלל הזקן שיהא חולש את מעותיו בלשכה ist bisher etymologisch noch unerklärt. Nach dem Zusammenhang muß es so viel wie „deponieren" bedeuten. Ich halte es darum für denominiert von חילש,[1] das im Targum zu Zach. 11, 13 in der speziellen Bedeutung „Archiv" vorkommt כתיב דיכרן עובדיהון בחילש כתבא (für das Textwort אל היוצר, das Targum als אוצר erklärt, vgl. Pesch. ܠܒܝܬ ܓܙܐ).

חם

Aram. Papyri (ed. Sayce-Cowley) H. 25. 28 מן חם עד חוט ist bis jetzt noch nicht erklärt. Nach der Parallelstelle Gen. 14, 23 מחוט ועד שרוך נעל vermute ich, daß auch חם irgend einen geringwertigen Gegenstand aus Leder bezeichnet. Dann könnte das bisher einer Ableitung entbehrende חמת „Schlauch" als eine Weiterbildung davon erklärt werden.[2] Ganz die gleiche Bedeutungsentwicklung: 1. Leder, 2. Schlauch zeigt babyl. *mašku* in den übrigen semitischen Sprachen.[3]

טפסן

Targum Jer. 38, 11. 12 בלאי טפסן (Textwort בלוי הסחבות). Die von Levy und Kohut gegebene Erklärung des Wortes als „schmutzige Kleider" nach arab. طفس „schmutzig sein" ist zurückzuweisen, da ja dann der Begriff „Kleid" unausgedrückt bliebe. Ich stelle es zu syr. ܛܦܣܐ „stragulum" PSm 1505 aus Bar Bahlul. Sowohl das syrische Wort, für welches PSm keine Etymologie angibt, als das Targumwort ist zweifellos *τάπης* „Decke", das in der Form טפיטא, טפיטן im Rabbinischen und Syrischen geläufig ist, und einmal auch als טפים vorkommt.[4] Der Artikel טפסן im hebräisch-persischen Wörterbuch des Salomo b. Samuel ist also nicht, wie ich[5] Bacher folgend früher angenommen habe, lediglich eine korrumpierte Form für טפיטן, sondern meint unsere Stelle.

---

[1] Siehe J. Perles, Etymologische Studien 35.

[2] Arab. جميت müßte dann als altes Lehnwort erklärt werden, wenngleich es bisher im Aramäischen nicht belegt ist.

[3] Vgl. Halévy, Revue Sémitique XX (1912), 260/61.

[4] Bereschith R. 33, 1, in mehrere codd. עמודיא מכסין בטפיסין siehe Theodor.

[5] OLZ III (1900), 420 in der Besprechung von Bacher, Ein hebr.-pers. Wörterbuch aus dem XIV. Jahrhundert.

טרא, טרי

Levy, Nh. Wb. II, 189[b] hat für den Stamm טרא in der Redensart שקל וטרא aus der Analogie mit נשא ונתן und נסב ויהב[1] die Bedeutung „geben" postuliert. Ich stelle denselben mit dem äth. Stamm *ṭaraja* (II, 1 *aṭraja* „erwerben") zusammen. Die Identität der beiden gegensinnigen Verba wird durch die von ihnen abgeleiteten Substantiva erwiesen. Denn טריתא „Habe" (Targ. Jer. zu Deut. 11, 6) entspricht nach Form und Bedeutung genau dem äth. *ṭĕrît*, für welches Belege unnötig. Den gleichen Gegensinn zeigt übrigens *kaufen*, das im ahd. und mhd. auch *verkaufen* bedeutet (ursprünglich *Tauschhandel treiben*).

טרקלין

M. Baba Bathra 1, 6 ולא את הטרקלין paßt in seiner gewöhnlichen Bedeutung (= triclinium, *τρικλίνιον*) absolut nicht in den Zusammenhang. Sowohl das folgende מורן (wofür מרן „Weinkeller" zu lesen, siehe weiter unten s. v.) als auch שובך, מרחץ[2] und בית הבד weisen darauf hin, daß hier vielmehr ein für wirtschaftliche Zwecke gebrauchter Raum genannt sein muß. Als solcher bietet sich ungezwungen טרקלרין, d. i. *torcular, torcularium*.[3] „Kelter", was also sowohl zum Weinkeller wie zur Ölpresse (בית הבד) genau paßt. An zwei Midraschstellen[4] ist טרקלרין in dieser Bedeutung belegt und von Krauss[5] schon richtig identifiziert. Auch an der schwierigen Stelle Pesikta Rabba 143[a] כל מי שהיתה לו בית טרקלים וכו׳ scheint mir *torcularium* vorzuliegen. Daß ein so geläufiges Wort wie טרקלין an zwei verschiedenen Stellen für das gewiß seltene טרקלרין in den Text dringen konnte, darf nicht wundernehmen.

מורן

M. Baba Bathra 1, 6 מורן, wofür Maimonides und ein Ms. bei Rabbinowicz מירן liest, ist bisher noch unerklärt. Wie oben s. v. טרקלין gezeigt, steht es zwischen Ausdrücken, die „Kelter", „Taubenschlag", „Bad", „Ölpresse" bedeuten, muß also auch einen eventuell geteilt brauchbaren Wirtschaftsraum bezeichnen. Ich nehme

---

[1] Vgl. Zimmern, Akkadische Fremdwörter 16.

[2] Das an unserer Stelle völlig unpassende ולא את הטלית fehlt in zwei Handschriften, siehe Rabbinowicz zu Baba Bathra 11[a].

[3] Die als Grundform von טרקלרין vorauszusetzende griechische Form *τορκελλάριον* ist bisher nicht belegt.

[4] Schemoth R. 25, 1 und (im Aruch angeführt) Jelamdenu zu Num. 20, 8.

[5] II, 279; vgl. dort auch die Bemerkung von Löw.

daher an, daß es mit syr. ܡܕܢ[1] „Weinkeller" (von דנא דַּן „Faß", „Tonne") identisch ist und daher מַדָן zu lesen ist. Merkwürdigerweise ist auch ܡܛܢܢ „horreum" neben ܡܕܢܢ belegt.

מכר טוב

Pirke Rabbi Elieser 36 אמר לבני יבוס לקנות מהם. את מערת המכפלה במכר טוב ובזהב ובשטר עולם. Der sonst nicht belegte und auch bei Levy fehlende Ausdruck entspricht dem Terminus der griechischen Rechtssprache *καλὴ πρᾶσις*, der auch im syrisch-römischen Rechtsbuch (§ 113 der Londoner Handschrift) und an einigen Stellen des Midrasch vorkommt, siehe J. Perles in ZDMG XXXV, 140—141 und 725—727. Der Sinn der Stelle ist, daß Abraham die Höhle Machpela unter den günstigsten Bedingungen für die Verkäufer erworben habe.

מרפד

b. Megilla 10b liest die Münchener Handschrift (für ששרף רפידת בית ה׳ unserer Ausgaben) ששרף בית מרפידו של הקב״ה באש. Das ist zweifellos die richtige Lesart, denn nur מרפד ist durch den Gleichklang zur haggadischen Deutung von סרפד geeignet. Ein Abschreiber, der das Wort nicht kannte oder verstand, änderte den Text in der oben angegebenen Weise und fügte zur Begründung seiner Änderung die den Zusammenhang störenden Worte דכתיב רפידתו זהב hinzu. Was die Bedeutung von מרפד betrifft, ist Montgomerys Erklärung[2] als „Wohnstätte" (= שכינה) sehr einleuchtend. Denn in einem der von ihm edierten aramäischen Beschwörungstexte[3] findet sich קימין סידרי סדרין ורפדי מרפדין „sie stehen in gedrängten Reihen und sind in Lagern gelagert", vgl. auch den Gebrauch des Verbums רפד Hiob 17, 13; 41, 22.

נאמן (= מהימן) „Eunuch"

Pirke R. Elieser 50 ושלחה וקראה להתך נאמן ביתה scheint auf eine aramäische Quelle zurückzugehen, in der מהימן דילה „ihr Eunuch" stand, denn Esther 4, 5 heißt es ausdrücklich: ותקרא אסתר להתך מסריסי המלך אשר העמיד לפניה. Bei der Übertragung ins Hebräische verkannte nun der Übersetzer diese spezielle Bedeutung des Wortes und gab es daher durch נאמן ביתה wieder. Bekanntlich steht auch

---

[1] PSm 924. Vgl. 2227 ܡܛܡܢ.

[2] Aramaic Incantation Texts from Nippur (Philadelphia 1913) 126.

[3] Nr. 2 (CBS 2945), Z. 7, vgl. Nr. 27 (CBS 16041), Z. 11, wo die Variante סידרי סידרי מרפדי מרפדי.

Sir. 30, 20 נאמן (für סרים im ersten Versglied, zu welchem unser Stichus ja nur eine Doublette darstellt). Schon dem Verfasser der PRA scheint נאמן, das er bereits in seiner Vorlage fand, aufgefallen zu sein. Denn das bald folgende ולא מצאה איש אחר נאמן לשלח למרדכי klingt wie ein Versuch, die hochtrabende Bezeichnung des התך als נאמן ביתה zu rechtfertigen.

Aram. נסח

Targ. Prov. 29, 21 ובאחריתיה יהי מנסח (Pesch. ܢܬܬܢܣܚ) muß hier etwas wie „seufzen", „Schmerz empfinden" bedeuten. Ich stelle es zu äth. *nasḥa* „bereuen". [Sehr bedenklich, besonders bei dem Verhältnisse des Targ. Prov. zu Pesch.! Löw.]

נשתיק

Die wiederholt (schon Tos. Joma 3, 3) neben נרתיק νάρθηξ vorkommende Form נשתיק[1] scheint schon im Griechischen existiert zu haben. Denn in einer alten von Schöne[2] veröffentlichten Liste chirurgischer Instrumente findet sich nasticium für ναρθήκιον.

סבניה

Jer. Schabbath 8[a], Z. 20 von unten[3] ר' אחא כריך סבניה עליהון „R. Acha band (am Sabbat) סבניה um die zerrissenen Sandalen". Schon Levy III, 468[b] trennt unser Wort mit Recht von dem häufigeren סובני σάβανον[4] und erklärt es als „Bast". Seine Erklärung des Wortes als Weiterbildung von סיב ist natürlich zu verwerfen, doch die Bedeutung hat er richtig erkannt. Es ist nämlich σεβέννιον[5] (σεβένιον, σίβινον) nach Hesychius τὸ ἐπ' ἄκρῳ τῷ φοίνικι φλοιῶδες γενόμενον, siehe Du Cange und Sophocles s. v., wo unter anderem aus den Apophthegmata Patrum σανδάλια σεβένινα angeführt werden. Für diese Bedeutung spricht auch das parallele אגוד מלבניקי „ein Bund Corchorusstengel oder -faser", vgl. die genauere Sacherklärung von Löw bei Krauss II, 340—341.

[1] Belegstelle bei Krauss II, 368[b].

[2] Hermes XXXVIII (1903), 284.

[3] Ebenso jer. Jebamoth 12[d], Z. 19.

[4] Krauss II, 373[a] wirft auffallenderweise wieder beide Worte zusammen.

[5] Das Wort kommt schon in den Papyri häufig vor (Herwerden, Suppl. Lex. Gr. s. v., wo ein Beleg aus dem Jahre 78 n. Chr.). In der Literatur ist es zuerst belegt bei Galen XIII, 381 C in einem Zitat aus Archigenes.

סרגל, ܣܪܓ, סרגיד

Das Verbum סרגל „liniieren" hat man als Saph'el-Bildung von *regula* „Lineal" zu erklären versucht, doch schon Dalman[1] und Löw[2] bezweifeln mit Recht die Möglichkeit dieser Ableitung. Wenn man erwägt, daß die Linien bei den Alten in das Pergament eingedrückt, beziehungsweise eingeritzt wurden,[3] daß das synonyme שרטט[4] noch in der ursprünglichen Bedeutung „einritzen" belegt ist, liegt die Annahme nahe, daß auch סרגל eine ähnliche Bedeutungsentwicklung durchgemacht hat. Ich möchte daher das Wort zu *strigil(is)* „Striegel", „Schabeisen" stellen,[5] das als *στρίγγλα* auch ins Byzantinische gedrungen ist,[6] während die echt griechische Form des Wortes *στλεγγίς* ist (daneben auch *στελγίς* und *στεργίς* belegt). Eine gewichtige Stütze erhält die hier vorgeschlagene Ableitung durch eine Stelle bei Plutarch,[7] wo er von den Lakoniern berichtet: *στλεγγίσιν οὐ σιδηραῖς ἀλλὰ καλαμίναις ἐχρῶντο.* Denn wenn, wie hier berichtet, (abgeschnittenes) Rohr als Striegel benützt wurde, ist es verständlich, daß man mit dem Wort für Striegel auch das Lineal bezeichnete. Berichtet doch der palästinensische Talmud ausdrücklich, daß man mit Rohr liniierte.[8]

Auch syr. ܣܪܓ scripsit (PSm 2728/29) hat wohl ursprünglich „liniieren" bedeutet, vgl. ܣܘܪܓܐ „Linie", ܡܣܪܓܢܐ „Lineal", und stimmt genau zu der Form *στεργίς*.

Vielleicht ist auch סרגיד, das jer. Schabbath 11[b] für חף „Zähne im Schloß, beziehungsweise im Schlüsselbart" steht, von *στεργίς* abzuleiten, denn auch das Schabeisen war kammartig gezähnt, so daß die Übertragung nichts Auffälliges hätte.

---

[1] Gram. des jüd.-paläst. Aramäisch 200.

[2] Bei Krauss II, 412/13.

[3] Vgl. Blau, Studien zum althebr. Buchwesen 142 ff., wo auch die Belegstellen für סרגל.

[4] Belege bei Blau 144, Anm. 2.

[5] Die Wiedergabe von *στρ* durch סר wie in סרטיא, סרדיוט, אסרטיא, vgl. Wilhelm Schulze in Gött. Gel.-Anz. 1896, 247 ff., wonach schon im Griechischen *σρ* für *στρ* wiederholt belegt ist.

[6] Du Cange bringt *στρίγγλα ξυστρίς* und *στρίγλισμα ξύσμα.*

[7] Instit. Lacon. 31, p. 293 B, vgl. das Scholion über *στλεγγίς* Plato Charm. p. 161[c].

[8] מסרגלין בקנה jer. Megilla 71[d].

סרגלא

Saragalâ, die gewöhnliche äthiopische Bezeichnung des Wagens, wurde bisher als echt semitisch angesehen, trotzdem es keine befriedigende Erklärung gefunden hat. Es ist zweifellos entlehnt aus סרגלא „Wagen",[1] das selber wieder mit Krauss II, 413 von *σαράγαρον* abzuleiten ist.

סרח

Neuhebräisch und aramäisch סרח 1. „übel riechen", „verwesen", 2. „sündigen" fehlt in den übrigen semitischen Sprachen. Ich stelle es zu äthiopisch *rasĕḥa* 1. „schmutzig, befleckt sein", 2. „schuldig sein". Wegen der Methathesis vgl. *mĕḥra* neben רחם.

פוטיפר

Tanchuma ed. Buber וישב, § 16 למה נקרא שמו פוטיפר שנכנס לביתו של פרעה ונעשה ביתו פוטינום (in Bereschith Rabba 86, 3 ist die Stelle korrumpiert). Schon Löw[2] erklärt פוטינום richtig als *φωτεινός*, spricht sich aber sonst über die hier vorliegende Deutung nicht aus. Ich zweifle nicht, daß פוטיפר hier als *φωτοφόρος*[3] „lichtbringend" gedeutet werden sollte: er hieß Lichtbringer, weil Pharaos Haus durch sein Betreten von Licht erfüllt wurde.

פיזמא

Pesikta ed. Buber 101^{b} פיזמא דידיה הוא סליקת ביה למיתן לי אוריתא[4] ist bis jetzt noch unerklärt. Ich vermag zwar auch keine befriedigende Ableitung zu geben, doch möchte ich das Wort zu syr. ܦܘܐܡܐ[5] stellen, das BB durch ܦܘܣܩܢܐ glossiert. Dann würde die Stelle bedeuten: „Der Beschluß ist in ihm aufgestiegen,[6] mir die Thora zu geben." Wahrscheinlich ist פום ein semitischer Stamm, da es als Verbum an verschiedenen Targumstellen vorkommt.[7]

---

[1] Schemoth R. 15, 22; Tanchuma חיי שרה 3. Levy erklärt das Wort irrig als „Pferdedecke".

[2] Bei Krauss II, 424^{a}.

[3] Belege bei Sophocles s. v.

[4] Die Varianten bei Krauss II, 437^{a}.

[5] PSm 3079.

[6] Vgl. die Konstruktion עלתה בי מחשבה.

[7] Siehe J. Perles, Beiträge zur Gesch. der hebr. und aram. Stud. 67—68.

Wenn auch die in der synagogalen Poesie bekannte Bezeichnung פזמין zu פזם gehört, könnte man äth. *wâzêmâ* hymnus ecclesiasticus quodam modo cantatus (Dillman 928) vergleichen, wenngleich die Erweichung von p zu w ohne Beispiel dastünde.

פרנטום

Targ. Scheni zu Esther 1, 2 (ed. Lag. 234, Z. 11) erwähnt einen römischen Feldherrn zur Zeit der Tempelbelagerung פרנטום, dessen Name bei Krauss II, 491[b] unerklärt ist. Es kann kein Zweifel sein, daß damit der von Josephus[1] erwähnte Fronto gemeint ist.

פרקטיה

Bereschith Rabba 1, 12 (ed. Theodor p. 10 unten) ועדיין לא בנה להם דימוסאות ועדיין לא נתן להם פרקטיאה. Wie das parallele דימוסאות (= „Bäder") zeigt, muß auch פרקטיאה eine gemeinnützige Einrichtung bezeichnen, durch die ein König sich um seine Untertanen verdient macht. Ich halte die Lesart für ganz richtig und stelle das Wort zu dem in den Targumim wiederholt vorkommenden פרקטונין דמיא „Gräben", „Kanäle".[2] An unserer Stelle scheint פרקטיאה speziell eine „Wasserleitung" zu bezeichnen. Die von Theodor zur Stelle mit Fragezeichen versehene Erklärung des R. Naphtali Herz ben Menachem פרקטיא ברכות trifft also prinzipiell das Richtige, wenngleich es sich nicht gerade um „Teiche" handelt.

פרקטלין

Tanchuma ראה zu Deut. 12, 29 (in einer Deutung von Ps. 84, 11) אפילו יש לי פרקטלין וטרקלין בחוצה לארץ ואין לי אלא הסף בארץ ישראל בחרתי הסתופף. Das bei Levy und Kohut fehlende פרקטלין muß (im Gegensatz zu סף) einen königlichen Wohnsitz bezeichnen. Weder die Emendation פרקלינין (= *περίκλινον*, Fürst und Krauss) noch פרסטלין (= *περίστυλον*, Bacher[3]) genügt begrifflich. Ich vermute, daß ursprünglich פרטורין וטרקלין gestanden habe: ein *πραιτώριον* und ein *τρικλίνιον*. Die Unform פרקטלין ist dann lediglich unter dem

---

[1] Bell. Jud. VI, 4, 3; VI, 9, 2.

[2] Belegstelle bei Krauss II, 496[a], wo aber die Bedeutung ungenau angegeben ist („Schleuse", „Rinne"). Auch die dort versuchte Ableitung von *φράκτης* wird schon von Löw zur Stelle mit Recht abgelehnt.

[3] Agada der paläst. Amoräer III, 633, Anm. 3.

Einfluß von וטרקלין für פרטורין in den Text gekommen. Während die rabbinischen Texte sonst nur die dissimilierte Form פלטורין haben, ist im Syrischen ܦܪܛܘܪܝܢ gebräuchlich. Zur Sache ist noch zu bemerken, daß טרקלין an einer zweimal vorkommenden Midraschstelle[1] ausdrücklich als das Innere des פלטורין bezeichnet ist.

קטיקטון

Vajjikra Rabba 15, 2 איש פלוני רוחו יתירה איש פלוני רוחו קצרה שנתנה בו רוח קטיקטון „jemand ist bald langatmig, bald kurzatmig, weil in ihn der Geist[2] des קטיקטון gelegt wurde". Alle bisher versuchten Erklärungen, beziehungsweise Emendationen des dunklen Wortes werden von Löw bei Krauss II, 527 mit Recht als unbefriedigend erklärt. Ich stelle es zu *κτηκτό* tabes, tabum, *φθίσις* (Du Cange s. v. mit mehreren Ableitungen). Die in einem Ms. und einem Druck des Aruch belegte Lesart קטרקין[3] ist wahrscheinlich auf ein falsch gelesenes קטיקין zurückzuführen, während קטרטון eine weitere Verstümmlung aus קטרקין darstellt.

קומים קרטור

In einer an mehreren Stellen des Midrasch[4] erhaltenen realistischen Ausmalung von Esther 6, 10—11 muß Haman den Mardochai erst hoffähig machen, indem er ihn wäscht und ihm die Haare schneidet. Dabei bricht er in den Schmerzensruf aus: ווי ליה להווא גברא דעביד קומים פנטון קומם קרטור ואתעביד בלן וספר. Für קומים פנטון ist wohl mit Krauss קומים פלטון, d. i. *κόμης παλατίων* zu lesen. Doch seine Erklärung von קומם קרטור als *κόμης κουράτωρ* ist unannehmbar. Zwar gibt es, was Krauss unerwähnt läßt, einen comes et curator civitatis,[5] doch war das ein Kontrollbeamter der Finanzverwaltung, während hier ein hoher Hofbeamter genannt sein muß. Nur darin hat Krauss recht, daß קימים קרטור (so Pesikta Rabba 93ª) vor der Lesart קימים קלטור[6] der übrigen Quellen den

---

[1] Sifre, ed. Friedmann, 50ᵇ, 72ª.

[2] Die Bezeichnung einer Krankheit als böser Geist wie in רוח צרדה und רוח תזזית (Belegstellen bei Levy IV. 217ᵇ. 635ᵇ).

[3] Siehe Kohut VII, 87ᵇ.

[4] Vgl. Krauss I, 299 ff., II 545ª.

[5] Vgl. Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie IV, 642. 1806—1810.

[6] Die Form קלטור ist erst eine sekundäre Dissimilation gegenüber קרטור, wie פלהדרין neben פרהדרין, פלטורין neben syr. ܦܪܛܘܪܝܢ.

Vorzug verdient. Das Wort ist nämlich *κόμης κορτιναρίων*, der nach Du Cange s. v. an der Spitze der kaiserlichen Leibwache stand, also identisch mit dem *κόμης κόρτης* ist. Entweder ist קרטור nur korrumpiert aus קרטנר, oder die Juden haben wirklich den Titel sich in dieser Weise mundgerecht gemacht, wobei der Gleichklang der vielen auf טור endigenden Würdennamen noch mitgewirkt haben mag. Ganz die gleiche Verkürzung zeigt übrigens קינטרא, קינטירא (neben קנטינר) für *κεντηνάριον*.

קונטריות

Jellinek, Bet ha-Midrasch V, 34 וקרני השור יוצאין לקראתו כשני קונטריות braucht durchaus nicht mit Wünsche[1] in קונדסים emendiert zu werden, sondern entspricht genau der griechischen Form *κοντάριον,* die auch im syr. ܩܘܢܛܪܐ (PSm 3547) und im arab. كندرة vorliegt, siehe Vollers in ZDMG LI, 303, Anm. 4, wo auch auf قنطرى, قنطارى „Lanzenschaft“ hingewiesen wird.

קיסטא

M. Kelim 15, 1 קסטות המלכים (Varianten קיסטות, קוסטות, Sifra ed. Weiss 52[d], Hai und Aruch קסתות) ist vollkommen von קיסטא = *ξέστης* (Name eines Maßes) zu trennen, vielmehr bedeutet es nach Maimonides[2] einen in Fächer geteilten Kasten, den die Könige auf Reisen mit sich führen, um ihren Proviant unterzubringen. Genau in dieser Bedeutung kommt nun *κίστη* bei Homer (Od. VI 76) vor, wo die Königin der Phäaken ihrer Tochter Nausikaa in einer *κίστη* verschiedenes zu essen und trinken für unterwegs mitgibt. Auch im späteren Griechisch ist *κίστη* häufig ein Behälter für Lebensmittel.[3] Die Schreibung קסתות ist ein interessanter Beleg für die Bemerkung von Suidas s. v. *κίστη,* daß das Wort eigentlich mit *ϑ* zu schreiben.

קברה

Targ. Sam. Lev. 11, 30 קברה für חֹמֶט ist nicht mit S. Kohn[4] als korrumpiert aus קפרה = קפיר anzusehen, was auch Löw a. a. O.

---

[1] Salomos Thron und Hippodrom, Abbilder des babylonischen Himmelsbildes 27 (= Ex Oriente Lux II, 139).

[2] ed. Derenbourg 131 mit der Lesart קוסטת המלכים.

[3] Vgl. Hesychius s. v. *ἀγγεῖον πλεκτόν, εἰς ὃ βρῶμα ἐνετίθετο καὶ ἱμάτια*

[4] In einem Brief an Löw (Zeitschr. für Assyriol. XXVI, 1911, S. 147).

anzweifelt, sondern einfach קברה zu lesen, d. i. κέγχρος, κεγχρίδιον, eine Schlangenart (vgl. Dioscorides Jobol. XXXII. ed. Kühn II, 89 περὶ τῶν ὑπὸ κεγχριδίου δηχθέντων). Die Aufhebung der Nasalierung ist eine im Vulgärgriechischen häufige Erscheinung. Als erstes Beispiel dafür bietet Foy (Lautsystem der griechischen Vulgärsprache 80) κεχρί (Hirse) für κέγχρος.

קֶלַע „Strick", „Tau"

M. Negaim 11, 11 קלע של ספינה bedeutet nicht das „Segel", sondern das „Tau" des Schiffes, wie Tos. Baba Kamma 8, 17 שלא יפרום את הקלע zeigt. Das unmittelbar darauffolgende ויעמיד את הספינה ist nämlich nur dann verständlich, wenn wir קלע als „Tau" verstehen. Denn ein Schiff wird nicht durch das Ausspannen des Segels, sondern durch das Auswerfen des Taues zum Stehen gebracht.[1] Entscheidend ist Bereschith Rabba 22, 6, wo es von der Sünde heißt: בתחילה נעשה כחוט של בוביא ובסוף נעשה כקלע של ספינה[2] „zuerst ist sie wie ein Faden des Spinngewebes und zuletzt wird sie wie ein Schiffstau",[3] vgl. jer. Schekalim 51ᵇ, wo קליעה als das stärkere Geflecht gegenüber חוט genannt ist. Im bildlichen Gebrauch kommt jer. Taanith 65ᵇ קליעה דהובין vor (als Deutung von ויעבתוה Micha 7, 3).

קרטבלא

Das an zwei Stellen des bab. Talmuds[4] vorkommende קרטבלא (Varianten קירטבלא, קרטובלא, קטבלא, קטבליא) bezeichnet nach Raschi ein abgebrühtes Fell, das man als Decke, Lager oder auch als Tisch hinbreitete.[5] Die Bedeutung „Polster", die ihm Levy und Krauss vindizieren, beruht auf der irrigen Annahme, daß es mit קטבוליא καταβολή identisch sei, mit dem es auch in der Textüberlieferung (siehe die Varianten) zusammengeworfen wurde. Das Wort ist vielmehr von cartibulum abzuleiten, das von Varro

[1] Der auffallende Gebrauch von פרס für „auswerfen" erklärt sich vermutlich daraus, daß man פרס vom Auswerfen des Netzes gebrauchte (so auch unmittelbar vorher Tos. B. K. 8, 17) und dann das Wort in etwas erweitertem Sinn auch auf das Auswerfen des Taues anwandte.

[2] An den Parallelstellen b. Sukka 52ᵃ, Sanhedrin 99ᵇ steht dafür (nach Jes. 5, 18) ולבסוף דומה כעבותות העגלה „zuletzt gleicht sie Wagenseilen".

[3] So richtig bei Bacher, Agada der Tannaiten I, 284 (² I, 277). Schon der Kommentar מתנות כהונה zur Stelle erklärt: כחבל מלשון קליעה.

[4] Schabbath 79ᵃ, Chagiga 24ᵃ.

[5] Chananel zu Schab. 79ᵃ erklärt es treffend durch das arabische سُفْرَة.

(ling. 5, 125) als viereckiger Steintisch mit einer Säule beschrieben wird. Dieselbe Bedeutungsentwicklung von „Fell" zu „Tisch" zeigt שֻׁלְחָן.[1] Bedenklich bleibt nur, daß das Wort im Griechischen überhaupt nicht vorkommt und auch im Lateinischen die Bedeutung „Fell" nicht belegt ist.

רקק

Neuhebr. רקק „Sumpf",[2] dazu auch aram. רקתא „Ufer", sind sicher Lehnwörter aus babyl. *rakkatu* „Sumpf" (Muss-Arnolt 982[b]).

שומירה

Pesikta ed. Buber 53[b] משל למלך שהיה לו שומירה וכיון שעמד בנו מסר לו שומירה (jer. Rosch Haschana 57[b] שומרה, Pes. R. 57[a] שומרין, was aber schon Friedmann zur Stelle in שומרה emendiert) ist bisher noch unerklärt. Es ist einfach das babyl. *šemiru* „Fingerring", und das unmittelbar darauffolgende משל למלך שהיה לו טבעת ist nichts weiter als eine erklärende Glosse zu unserer Stelle.

שושיפא

Jüd.-aram. שושיפא, syr. ܫܘܫܦܐ „Hülle", „Tuch", „Mantel",[3] ist wohl Lehnwort aus babyl. *šusuppu*, das auch ein Kleidungsstück bezeichnet (Muss-Arnolt 1078[a]).

שחורי הראש

M. Nedarim 3, 8 הנודר משחורי הראש ..... שאין נקראין שחורי הראש אלא אנשים wird erst klar durch die babylonische Bezeichnung der Menschen als *ṣalmât kakkadi* „die Schwarzköpfigen". Die Verengerung des Begriffes „Mensch" zu „Mann" hat ihre vollkommene Parallele in אדם Koh. 7, 28 und in den Derivaten von *homo* in den romanischen Sprachen.

---

[1] Ges.-Buhl [16] 833[b] zieht mit Recht سُفْرَة und نِطْع zur Vergleichung heran und verweist auf Ges. Thes. 1417. Wellhausen, Skizzen 4, 157. Vgl. außerdem Sachs, Beiträge zur Sprach- und Altertumsforsch. II, 176. Krengel, Das Hausgerät in der Mischna I, 8.

[2] M. Schabbath 11, 4. Weitere Belege bei Levy IV, 471.

[3] Levy, Trg. Wb. II, 466[a]. Nh. Wb. IV, 528[b]. PSm. 4345.

שישבייא

Jellinek Bet ha-Midrasch I, 81 שיבייא nom. propr. fem. ist wohl von ששך (Deckname für בבל nach Jer. 25, 26; 51, 41) abzuleiten, also = בבלייא. Natürlich müßte es, da es sich um einen weiblichen Namen handelt, korrekt שישביתא heißen.

שנתות

M. Menachot 9, 2 (= Tos. 10, 5) שנתות היו בהן, „Marken", „Kerben"[1] stelle ich zu babyl. *šindu*[2] „Mal" (speziell eines Sklaven, doch auch eines Tieres), das Ungnad[3] als *šimtu* erklärt, woraus sich das ת in שנתות erklärt. Sicher gehört hieher auch שנית, beziehungsweise שניתת in Pap. K. 4 und K. 6 der Aramaic Papyri from Assuan.[4] Vielleicht ist auch syr. ܫܢܵܢ „foltern" derselbe Stamm. Der Bedeutungswandel wäre allerdings auffallend.

תירומא

Targ. Ezech. 27, 6 (für קרשך עשו שן) תירומי תרעך דפין דאשכרעין מכבשין בשין דפיל ist bei Levy[5] und Kohut[6] unbefriedigend erklärt. Mussafia sagt: בלשון יוני מזוזה סף ומשקוף, was Kohut nicht versteht. Es ist aber unbedingt die allein richtige Erklärung, indem Mussafia *θύρωμα* „Türbekleidung" meint. Das Wort ist sowohl in der LXX,[7] als auch bei Josephus[8] belegt. Eine interessante Parallele zu unserer Stelle bietet Diodor. V, 46: *Τά τε θυρώματα τοῦ ναοῦ θαυμαστὰς ἔχει τὰς κατασκευὰς ἐξ ἀργύρου καὶ χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος.*

---

[1] Weitere Belegstellen bei Levy IV, 587[b].

[2] Muss-Arnolt 1072[b].

[3] Beiheft II der OLZ (1908), S. 23/24.

[4] Vgl. darüber Peiser, OLZ X, 627.

[5] Trg. Wb. II, 559[b].

[6] Aruch compl. VIII, 279[a].

[7] Für דֶּלֶת, מְחֻזָה, פַּת, פֶּתַח, שַׁעַר.

[8] Antiquit. IV, 8, 13 zur Bezeichnung der Türpfosten.

Asphodelus.

Von **Immanuel Löw**, Szeged.

1. TŠvi V 68, 25 (j. IX 39ª 37): העירית שלקטה למאכל בהמה צריך לבער נתנה תחת הכר הרי היא כמבוערת: תבן של שביעית אין נותנין אותו לא לתוך הכר ולא לתוך הטיט Lesart der T mss. Wien und der Ausgaben: העידית.

2. Ich habe diese Stelle Pflanzennamen 289 registriert, konnte sie aber nicht erklären. Was man bisher über das Wort ʿīrith gesagt hat, ist unbefriedigend. Es gehört weder zu ʿajir, Eselsfüllen, noch zu *αἶρα* oder غيرة, Mundvorrat, oder gar zu ʿārā, Lorbeer (Schwarz, T. zur Stelle; Brüll, Jahrbücher 7, 62; Kohut 6, 195ᵇ: Ḥasde David zur Stelle). Der Kommentar Minḥat Bikkurim erklärt min ḥāṣīr und danach haben Levy sv und Krauss, Arch. I, 391: eine Lauchart. Jastrow kombiniert irrtümlich ʿīrānīthā und בתילת האירן, über die man weiter unten das Nötige findet. Dalman WB. sagt allgemein: Futterkraut. Die Identifikation des einmal vorkommenden Pflanzennamens ist mir erst jetzt mit Hilfe einer Notiz des Plinius gelungen. Er ist mit dem syrischen ܥܝܪܘܢ, asphodelus, Affodill, identisch. Nach der oben angeführten Stelle kann die Pflanze als Viehfutter verwendet, aber auch unter die Matratze gelegt werden. Das will natürlich nicht sagen, daß man damit die Matratze füllt (כר מלא תבן TOhol XII 609, 34; Krengel, Hausgerät 25 n. 4), noch auch daß es zur Verbesserung des Lagers dienen soll (vgl. Sabb. 20, 5; Krauss, Arch. I, 64). Wenn diese Zwecke gemeint wären, so hätte die Barajta nicht gerade diese sonst nie genannte Pflanze als Beispiel herangezogen.

Die richtige Lesart ist die mit *r*; die Lesart mit *d* ist durch das geläufigere עידית opp. זיבורית veranlaßt.

3. Die Sache verhält sich folgendermaßen. Plinius hat — hn 22, 32, 67 Detlefsen — die Nachricht erhalten, Nikander habe zum Schutze gegen Schlangen und Skorpione asphodelus unter das Bettzeug streuen lassen: substravitve somno contra hos

metus! Demselben Zweck diente die unter die Matratze gestreute ʿīrīth.

Daß dies apotropäische Mittel aus Syrien stammt, folgt mit ziemlicher Sicherheit daraus, daß Plinius berichtet, die Pflanze werde auch heroneon genannt. Herr Professor Dr. S. Ehrenfeld in Prag bestätigt mir brieflich, daß dies die bestbezeugte Lesart bei Plinius sei, während hereneon, heroum, heroion Verschlimmbesserungen zur Annäherung des Fremdwortes an ἡρώειον darstellen. Bei Asphodelus dachte man unwillkürlich an die homerischen Asphodeluswiesen der heimgegangenen Heroen. (Lenz, Botanik der Griechen und Römer 302; Buchholz, Die drei Naturreiche bei Homer 214; Pflanzennamen 291 n.; OLZ 1911, 488 ܩܬܪ̈ܐ ܕܐܣܦܘܕܝܠܘܣ.; Horae Semiticae VI, 1, Z. 6; Pauly-Wissowa[2] s. v. E. Lemke, Die Totenblume Asphodelos: 34. Bericht des westpreußischen Bot.-zool. Vereins. Danzig 1912, S. 257 f.) Heroneon ist aber das aramäische ʿırōnā! Dasselbe nun ist das bisher unerkannte ʿīrīth.

4. An Asphodelusarten fehlt es in Palästina nicht. Sie sind weiter unten aufgezählt. Es ist nicht auffallend, daß die Barajta nicht von einer Verwendung als menschliches Nahrungsmittel spricht. Der Affodill wird, obwohl die Wurzelknollen genießbar sind — Reinhardt, Nutzpflanzen I, 483 — auch in Griechenland nicht mehr gegessen. Asphodelus microcarpus wird nach Ascherson und Graebner, Synopsis 3, 33 „vom Vieh meist nicht gefressen, ist daher den Hirten verhaßt". In der Barajta wird es sich um Verfütterung der Knollen, nicht des Krautes, handeln.

5. Nach der überraschenden Übereinstimmung der tannaitischen Nachricht mit Plinius ist jetzt auch die lautliche Übereinstimmung zu beachten. עירית = heroneon = ܥܝܪܘܢܐ, bei Assaf Hebraeus syrisch: עירווני, ist offensichtlich immer dasselbe Wort. ܥܝܪܘܢܐ aber steht im syrischen Dioskurides und in der syrischen Galenübersetzung ständig für ἀσφόδελος. Arabisch geben es Ḥonein ben Isḥāk und die Glossographen durch خُنْثَى (nicht خَنثى Dozy s. v.; choensa = برواق; Asphodelus pendulinus Coss. ZDMG 65, 339; I. Baitar II, 53, pers. = čiriš oty, türkisch = Asphodelus, Honigberger, Früchte aus dem Morgenland, pharmakologisches Verzeichnis), شراس,[1] شريس

---

[1] BA zu ܕܥܘܒܐ, PSm. 2662 zu ܫܪܘܫܪܘܣ [dies Audo = ein Klebestoff, ܡܫܒܫܒܬܐ (??) = شراس — غراء, auch BB ورق الاشراس. Honein BB. 234 12, 1429, wo für ܥܝܐܘܢܐ cod. S. richtig ܥܝܪܘܢܐ hat, 1431. EN und Hunt PSm. 2844. Pflanzennamen 290. Dasselbe ist ασερα, asseras, Langkavel 114 f.

Pflanzennamen 291, B. Bahlūl 234. سريش ZDMG 28, 701 Eremurus caucasicus, vortreffliches Klebemittel.

6. Benannt ist die Pflanze nach dem Kleister, der aus ihren gedörrten Knollen bereitet wird, Pflanzennamen 291. Wenn PSm. 2844 das Wort zu √עור, Brockelmann zu √עיר stellen, so ist das ja der Form nach richtig. Der Sache nach gehört es zu √ערי غرى Ibn Baiṭār 2, 235 gluten, Kleister zu D. BB 1347, 15 σειράς, غرى البقر λιθόκολλα 972, 3; غرى السمك ἰχθυόκολλα 2094, 14; ܠܘܩܐ = دبق PSm. 4516. غرى zu ܨܡܓܐ BA, لزاق كالغرى BB 529, n. 5; PSm. 811; BB 2094, n. 24 الخثا l. الخنثى. — ܥܪܐ festhalten, neusyrisch ʿārī, to hold good or firm, ערה mischnisch sich anhängen, haften bleiben, עָרָה, הֶעֱרָה anschließen. [Barth ז״ל bemerkte hiezu brieflich: Der Form nach könnte sich ܥܪܝܘܢܐ nicht von einer Wurzel ערא ableiten, wohl aber in der Weise, daß eine Verschiebung des j stattgefunden hätte: ʿīrūnā wäre aus ʿirjūnā verschoben, wie ʿērōm aus ʿerjōm von √ערה, פירות, ܦܐܪܐ aus pirjōth, pirjā.] Merkwürdigerweise hat Assaf Hebraeus, der trotz des Einspruches von Venetianer (Asaf Judaeus, Straßburg 1915) den syrischen Dioskurides exzerpiert, die Form ʿirjūnā im Plural עירונ׳ erhalten.

7. In Palästina sind folgende Asphodelusarten nachgewiesen: *a)* A. microcarpus Viv., common in all the plain (Tristram, Fauna and Flora of Palestine 1888, 433); *b)* A. fistulosus L., common on plains and hills, west and east of Jordan (Tristram); *c)* A. tenuifolius Cav., south of Beersheba (Tristram); *d)* A. ten. micranthus Boiss.; *e)* A. viscidulus Boiss., souther desert (Tristram) und bei Tristram noch: *f)* A. ramosus L., abundant: Moab, Beersheba, plains, littoral, central. Dinsmore Nr. 1673—1675 The Jerusalem Catalogue of Palestine Plants, [3] 1912 sind unter Nr. 268—270 *a*, *b*, *c* und *d* aufgeführt. Für *d* Bornmüller, Ein Beitrag zur Kenntnis der Flora von Syrien und Palästina, Wien 1898, 98: Jaffa und Sarona auf Sandhügeln gemein, zusammen mit *a* und *b*. Post 783 führt *a*, *b*, *c*, *d*, *e* auf.

8. Die arabischen Benennungen findet man bei Schweinfurth, Arab. Pflanzen aus Ägypten, Algerien und Jemen 1912, 8, 199, 217; Ascherson und Schweinfurth, Flore d'Égypte 153, 806; Foureau, Essai de catalogue des noms arabes et berbères de quelques plantes .... algériens .... 1896, 9; Post, Flora of Syria, Palestine and Sinai 1896, 783; Dinsmore und Dalman, Die Pflanzen Palästinas 1911, Nr. 1673 ff. Die geläufigste Benennung ist برواق beruaḳ, baruēḳ, ZDMG. 65, 339 (banraḳ, Dinsmore für A. micr. wird falsch sein), barwaḳ Post; bei Foureau berruag); dann عنصل „Zwiebel"

ZDMG. 65, 345; Schweinfurth 217, Post 783; Ascherson und Schweinfurth: ʿanṣal, baṣal ʿanṣal, baṣal eš-šajṭān, baṣal iblīs; Dinsmore: ʿanṣal, ʿōṣalān, chōṣalān, ghōṣalān, bōṣalān rafiʿ, ʿūd en-nadd, ṭuwai (Post: thuwai).

9. Im Anschlusse hieran möchte ich, wie oben erwähnt, einem anderen bisher verkannten Worte der Mischnah auf Grund der richtig aufzufassenden talmudischen Erklärung zu seinem Rechte verhelfen.

10. פתילת האידן Sabb. 2, 1 Maimuni, ms. arab. Berlin: הָאָדָן, Aruch VI, 218 s. v. עמר, 465 s. v. פתילה: העידן = ms. Kaufmann und Tanchum Jeruschalmi. Auch eine Lesart העדן wird angeführt.

Erklärungen des Wortes: *a)* j. Sabb. II, 4ᶜ, 23 עירניתא, Lesart עי׳, nicht nach *b* in עמרניתא zu ändern, auch nicht in עוד׳, Brüll, Jahrb. 5, 115 = K s. v.; Jastrow zitiert irrtümlich עיד׳. Es ist auch nicht ܙܢܕܐ, Pflanzennamen 376.

b) b. 20ᵇ hat zwei Erklärungen: *α)* אחוואא, d. i. אַחְוָנָא, Gzbg. Geonica 2, 296; *β)* עמרניתא דבינֵי בינֵי: קלף ואחוי ליה.

c) Maimuni: etwas wolliges, das auf einer Pflanze wächst. صوفيّة يتولد فى نوع من العشب. Die hebräische Übersetzung: כמין צמר המתהוה במין ממיני העץ. Salomo Adeni zur Stelle: כמין צמר יש בערבה.

d) Neuere Versuche: Levy 1, 30 von Kohut nachgeschrieben: ἰτέϊνον. Kohut führt syrisch איטא an, das es nicht gibt. Es gibt bloß eine Transkription des griechischen ἰτέα bei den Glossographen: ܐܝܛܐ. Auch salicetum = إضاء bei Kohut ist unrichtig. [Goldziher: Freytags Ausgabe stammt aus dem Ḳāmūs, wo aber das Wort nicht Weide bedeutet.] PSm. 40 verzeichnet ein arabisches ايطا aus ἰτέα, das sich in arabischen Wörterbüchern nicht findet. Brüll, Jahrbücher 5, 115 kombiniert auf Grund einer falschen Lesart bei PSm. 40 ܐܝܕܢܐ angeblich syrisch Hanf (Pflanzennamen 217). Gesenius, der Bochart folgt, vergleicht Tyrisch αδα bei Hesychius = ἰτέα. Pflanzennamen 39 und 402: αδα: παρὰ Τυρίοις ἡ ἰτέα. [Professor Ehrenfeld brieflich: Dazu führt der Herausgeber Mor. Schmidt, Jena 1858, Bocharts Identifikation an: immo ארן talmudice salix. Eine andere Lesart scheint es bei Hesychius nicht zu geben, auch Stephanus s. v. bietet nichts Neues zu Hesychius.] Ben Jehuda behandelt das Wort zweimal unzulänglich: 71 und 175. Rieger, Technologie 13 n. 5 denkt ohne allen Grund an einen Stoff, der aus der wolligen Oberfläche des ἀκάνθιον gewonnen wurde. Krauss, Arch. I, 142, 545 nach den Wörterbüchern: etwa Weidenbast.

11. Um die richtige Erklärung zu finden, muß man von der Sache ausgehen. Leider muß dies bei talmudisch-lexikalischen Studien auch heute noch immer aufs Neue betont werden.

Was ist als Docht gebraucht worden und mußte darum, falls es nicht für ganz entsprechend gehalten wurde, ausgeschlossen und für diese Verwendung untersagt werden? Zu Lampendochten wird die reichliche Samenwolle von Salix und Populusarten verwendet (Leunis § 334. p. 855), ist aber zu diesem Zwecke nur wenig zu brauchen (Leunis § 604, p. 500). Literaturnachweise über Samenwollen unserer einheimischen Pflanzen findet man im Abschnitt Fasern bei Wiesner, Rohstoffe des Pflanzenreiches [2] II. Neues über die Samenwollen wird auch die demnächst erscheinende dritte Auflage des grundlegenden Werkes nicht bieten. Herr Hofrat Professor Wiesner schreibt mir diesbezüglich (22. Januar 1915): „Die Verwendung von Samenwollen zur Gewinnung von Gespinsten und Geweben, z. B. zur Herstellung von Lampendocht, ist oft in Anregung gebracht worden, hat sich aber nicht bewährt. Der Triumphzug der Baumwolle hat all die Träume über die Verwendung der einheimischen Pflanzen vollständig vernichtet". Das Kriegsjahr hat allerdings die einheimische Nesselfaser wieder zu Ehren gebracht. Die zu Lampendochten minder taugliche Samenwolle meint die tannaitische Bestimmung, schon weil der Bast, an den die Erklärer dachten, im Sinne der Mischnah als vom Holze stammend — כל היוצא מן העץ Tossafoth und Adeni zur Stelle — ausgeschlossen ist. Die Samenwolle meint auch die angeführte Erklärung des *j*, wenn er das fragliche Wort durch עירניתא wiedergibt. Vgl. Gesenius, Thesaurus s. v. עור = Flaum, lanugo, *γνάφαλον*. Wollflocke heißt عِهْن. Auch Spreu, aramäisch schon Dan. 2, 35 עורא, gluma, *ἄχνη*. עור דסערין j. Sabb. XII, 14[d], 33; j. Az. II, 40[d], 34 (nicht: Gerstenhülsen, Preuss 196). Dasselbe meint aber auch *b* mit ʼaḥvānā = Weide. *b* erzählt, Rābīn habe dem Abāj gezeigt, was die Mischnah unter פ׳ האדן verstehe, indem er ihn auf eine ערבתא — Euphratpappel, Weide — verwies. Auf die Einwendung Abājs, das sei ja Holz, nimmt Rābīn etwas vom Baum, schält es und zeigt jenen die dazwischenliegende Wolle: קלף יאחוי ליה עמרניתא דבינו בינו. Der Ausdruck „er schälte" hat die Erklärer veranlaßt zu glauben, er habe die Rinde des Baumes abgeschält und so den Bast zwischen Rinde und Holz bloßgelegt. Wollartig ist aber dieser Bast nicht, er wird auch nicht zu Lampendochten, sondern zu Stricken, Flechtwerk und Matten verwendet (Leunis, p. 500). Es ist aber auch nicht vom Bast die Rede. Rābīn nimmt auf die Frage Abājs die reife, aber noch nicht aufgesprungene Fruchtkapsel, schält die beiden Klappen derselben ab, so daß die zwischen beiden liegende Samenwolle sichtbar wird. Man hat also in Babylon im III. Jahr-

hundert noch genau gewußt, was die Mischnah meine, und wir gewinnen die traditionelle, unbestreitbare Identifikation: פתילת האירן, Samenwolle der Weide (oder Pappel), wobei אירן nicht die Weide, sondern die Fruchtkapsel derselben bezeichnet.

Woher kommt aber diese Bezeichnung?

Die reife, aufgesprungene zweiklappige Kapsel, deren Klappen sich rund zurückschlagen, trägt am Grunde die zahlreichen, mit langem Haarschopf versehenen Samen. Reißt man die seidenglänzenden Haare aus, so bleibt die offene Kapsel mit den zwei zurückgeschlagenen Klappen und der Vertiefung in der Mitte: ⌒⌒ das Ganze wurde als Fußgestell angesehen und darum mit dem biblischen Worte für Fußgestell, אדן benannt, wobei es nichts verschlägt, ob dies Wort ursprünglich hebräisch oder assyrisches Lehnwort ist (ZDMG. 53, 198). Zum biblischen Worte siehe Bārājtā di-melekheth ha-miškan, Flesch p. 3, Friedmann p. 13. Raši zu Sabb. 98^{b}, R. Ḥananel zu 99^{a} und Raši zu Ex. 26, 17. Ozar Midr. ed. Eisenstein 473^{a}.

Zum Schlusse noch die Bemerkung, daß die Lesarten mit *i* der ersten Silbe auf das geläufigere עידנא, Zeit, האידנא jetzt, zurückgehen und daß auch die Lesart mit ʿain von ersterem Worte beeinflußt ist.

Nachtrag. Jes. 54, 11 hat Ewald (1841) אדניך für אבניך gesetzt. Die Konjektur hat Beifall gefunden, geht jetzt unter dem Namen Wellhausens (so Gesen.[16], S. 6^{a}, Z. 2 v. u.). Nivard Schlögl, der neueste Übersetzer des Jesaja, billigt sie auch, führt sie aber im Namen Budde's an. Der Text ist nicht zu ändern und ist von Delitzsch richtig erklärt. אדן heißt nirgends Grundstein, auch Hiob 38, 6 heißt es nur Fußgestell, Sockel. König s. v. versucht die Sache umzudrehen, setzt für die Hiobstelle: Grundlage, für die anderen Stellen synekdochisch-speziell: Sockel, Fußgestell.

* * *

Ich hatte Gelegenheit die Ergebnisse obiger Auseinandersetzungen meinem lieben Freunde, Herrn Rektor Schwarz, mündlich vorzutragen. Sie fanden seinen Beifall und bitten darum um ein bescheidenes Plätzchen in der Festschrift zu Ehren des tiefeindringenden Erforschers der „astronomischen Instrumente der Halacha", als Ausdruck meiner Verehrung für den großen Forscher, den geistvollen Prediger, den prächtigen Menschen.

Zur Babylonisch-Aramäischen Lexikographie.

Von J. N. Epstein, Charlottenburg.

Zugleich mit der Verbreitung des Talmudstudiums in Nordafrika und Europa taucht die babylonisch-aramäische (von der palästinischen wollen wir jetzt absehen) „Sprachfrage" auf. Hier auf fremder Erde und unter fremder Zunge machte die Sprache des babylonischen Talmuds anfangs große Schwierigkeiten. Solange nun die Hochschulen von Sura und Pumbedita noch existierten und das Aramäische zum Teil noch lebte,[1] wendete man sich mit Fragen um Worterklärungen an die babylonischen Geonim. In den Antworten, die in den verschiedenen Responsensammlungen noch erhalten sind, liegen uns die Erklärungen der Geonim, der testes linguae ersten Ranges, vor. In Form von Responsen entstanden dann Kommentare zu Teilen von Traktaten[2] oder auch zu ganzen Traktaten (Pseudo-Saadia, R. Scherira und R. Hai),[3] vielleicht sogar Lexika, wie das Aruch von „Rab Zemach".[4]

Von den gaonäischen Erklärungen fanden dann viele in den uns verloren gegangenen Schriften von R. Nissim aus Kairuan und besonders im Kommentar von R. Chananel Aufnahme. Aber auch Westeuropa blieb nicht ohne gaonäischen Einfluß, nicht nur durch Benützung der immer mehr sich verbreitenden Responsen der Geonim, sondern auch auf mündlichem Wege. Durch Ver-

---

[1] Siehe J. N. Epstein, der Gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohorot, Berlin 1915, S. 53—57.

[2] Siehe op. cit. S. 36, Anm. 1, S. 80, 81 f. und 84—86; REJ. LXIV 210, vgl. auch den Brief des Enkels von R. Zemach b. Paltoi, JQR. XVIII 401 und Ginzberg, Geonica I 160.

[3] Saadia, siehe Ginzberg, Geonica I 164 und J. N. Epstein op. cit. S. 30—31; Scherira und Hai, Ginzberg, 171—172; J. N. Epstein, Jahrbuch der j.-l. Ges. IX 223, 224—226 und 240.

[4] Siehe J. N. Epstein, op. cit. S. 158.

mittlung des R. Meschullam b. Kalonymos aus Lucca, der mit Rab Scherira Gaon schriftlich verkehrte (Geonica II 57—58), ist manche gaonäische Erklärung mündlich nach dem Rheinlande gekommen.[1] So war ohne Zweifel viel Gaonäisches im sogenannten אלף־בית (אלפא־ביתא) von R. Machir b. Jehuda,[2] Bruder des Rabbenu Gerschom b. Jehuda, enthalten.

Und so ist besonders sehr viel Gaonäisches in den Mainzer und Wormser Kommentaren (Pseudo-RG.) zum Talmud zu finden.[3] Aus all diesen Quellen, unmittelbaren gaonäischen (Kommentare und Gutachten der Geonim) und mittelbar gaonäischen (mündliches „Rheinisch-Gaonäisch") schöpfte auch Raschi. Daher so manche überraschend genaue Erklärung zu nicht wenigen aramäischen und persischen Wörtern im Babli.

Aber nach Aufhören der gaonäischen Jeschibot in Babylonien (1038) mußte nun so manches bloß kombiniert, manches bloß aus dem Zusammenhang geschlossen werden, was schon oft in den Pseudo-RG.-Kommentaren der Fall ist, noch mehr aber bei Raschi und den späteren.

Auf den genannten gaonäischen und „halbgaonäischen" Quellen: den Schriften der Geonim, R. Nissim, R. Chananel und

---

[1] Was Raschi Zeb. 45[b] s. v. ה"ג נומי aus dem Munde des R. Jakob b. Jakar im Namen des R. Meschullam anführt, ist = Geonica 57 Nr. 1, siehe Ginzberg S. 55.

[2] RABN. fol. 150[b], בבה"ע X 26 und XI 82. (Das Zitat aus dem א"ב Raschi Erub. 22[a] ist aramäisch, also wohl gaonäisch, vgl. RGA. Hark. Nr. 352; ebenso ist das Zitat in S. ha-Jaschar ed. Wien fol. 58[b] gaonäisch, siehe Jahrbuch l. c. S. 235.) — Ein Wagestück ist es nun, unseren R. Machir (b. Jehuda, im 10. Jahrhundert!) mit R. Machir, dem Verfasser des Abkath Rokhel, und dann weiter — mit dem sagenhaften R. Machir aus Babylonien, der auf Veranlassung Karls (des Großen) nach Narbonne gekommen sein soll (Neub. Anecdota II 82; Groß, Gallia 404 ff.) zu identifizieren und auf Grund dessen Asaf Judaeus (welcher von R. Machir b. Jehuda sicher benützt wurde, vom Verfasser des Abkath Rokhel — vielleicht) ins 7. Jahrhundert zu setzen (L. Venetianer, Asaf Judaeus, im Bud. Jahresbericht, 1915, S. 36—38)!! R. Mose Isserles' Angabe in den Zusätzen zum Juchassin (ed. Krakau p. 163[b]), wonach R. Machir, der Verfasser von Abkath Rokhel, Zeitgenosse (ובימיו!) von R. Jehuda b. Ascher war, ist gerade hier sehr hoch anzuschlagen. Nach seinem eigenen Zeugnisse lebte der Verfasser des Abkath Rokhel „in diesem 6. Jahrtausend" (בזה האלף הששי, Buch 2., Abschnitt סוד תחיית המתים, vgl. Steinschneider, Cat. Bodl. 1637). Und zum Überfluß berichtet R. Abraham aus Torrutiel, daß „R. Isak b. Sar Chessed, der Vater des Verfassers von Abkath Rokhel, einer der Verbannten aus Frankreich im Jahre 1306 gewesen sei, der in Toledo lebte, Schüler von R. Ascher und Kollege von R. Jehuda b. Ascher war und im Jahre 1349 (לגוע) verstarb" (Neubauer, Anecdota II 105—106, Harkavy, חדשים גם ישנים II Nr. 2, S. 11—12).

[3] Siehe z. B. unten Nr. 2, 5, 9, 10.

Pseudo-RG. fußt auch das erste umfassendere talmudische Lexikon: das Aruch von R. Nathan b. Jechiel, eine meist wörtliche Kompilation aus den genannten Schriften, ohne daß sich der Kompilator für die eine oder die andere Erklärung entscheidet.

Auf Raschi und Aruch fußen nun hauptsächlich auch unsere neuzeitlichen Lexika.

Leider aber sind wir, was das Aramäische betrifft, auch in der Neuzeit nicht viel weiter gekommen. In unseren neuzeitlichen Lexicis war für das Aramäische besonders der Umstand verhängnisvoll, daß das Lexikon alles bieten sollte und daher alles zusammenwürfeln mußte: Nicht nur Hebräisch und Aramäisch, sondern auch — Babylonisch-Aramäisch und Palästinisch-Aramäisch! Das verwirrte ganz: Man suchte für babylonisch-aramäische Wörter — griechische und lateinische Ableitung, für palästinensische dagegen — persische (siehe Kohut)! Natürlich aber hat auch unser nicht immer korrekter Text nicht wenig Anteil an mancher falschen Erklärung.

Ein spezielles Lexikon für das Babylonisch-Aramäische und ein solches für das Palästinisch-Aramäische ist eine conditio sine qua non für ein weiteres Vorwärtskommen.

Um nun einen „guten Anfang" zu machen, habe ich in der folgenden kleinen Auslese alles andere ausgeschaltet und mich bloß auf das Babylonisch-Aramäische beschränkt. Möge diese Mahnung einen Widerhall finden!

1. ותנא תונא

Auf Worte eines Amoras folgt im Babli oft die Wendung ותנא תונא, mit einem darauffolgenden tannaitischen Satz (Zitat), wodurch die Meinung des Amora gestützt werden soll. Meist ist das Darauffolgende eine Mischna, entweder die, in deren Piskā die betreffende Mēmra des Amora steht, wie Jeb. 56[b], Ket. 76[a], 76[b], B. M. 3[a], 4[a] bis, B. B. 84[a] bis, Sanh. 28[a] und Zeb. 89[b]. Oder eine von anderswoher angeführte Mischna, wie Jeb. 58[a] (aus Soṭa II 5), Ḳid. 65[b] das erste Mal[1] (Ker. III 1), 66[a][2] (Zeb. VIII 1, Bech. VI 12, in b. 41[a]), B. K. 105[a] (ib. Mischna 2), Chul. 44[a] (ib. Mischna 2). Aber nicht selten ist es eine Barajta, wie Ḳid. 24[b] (Tem. 14[a] mit דתניא), 65[b] das zweite Mal[3] (die Barajta ist in Ker. 12[a] ganz an-

[1] Lies mit Ms. M. עד אחד אומר אכלת וכו'.

[2] נאמן, ist mit Ms. M. zu streichen.

[3] L. mit ב"א und Ms. M. נטמאת, לא נטמאת.

geführt), Soṭa 44^a (nicht mit Ahil. XV 8 identisch, vgl. Tos. XV 7), B. Ḳ. 105^b (Sifrā קדושים III, ed. Weiss 88^c) und Sanh. 77^b.[1]

Raschi erklärt immer תונא mit תנא דידן „unser Tanna". Aber schon der Umstand, daß mit ותנא תונא, wie gesagt, auch „Barajtot" angeführt werden, macht eine solche Erklärung unwahrscheinlich, wie sie schon R. Baruch b. Samuel aus Mainz deswegen angezweifelt hat.[2] Aber auch grammatisch ist es unmöglich תונא mit „unser Tanna" zu übersetzen (Barth, Jahrbuch d. j.-l. Ges. VII 133, Anm. 3).

Die Erklärung Barths aber, תונא sei adv. gleich תנה der Aram. Papyri und wäre mit „hier, an unserer Stelle" zu übersetzen (ib. 133—134), ist noch weniger wahrscheinlich. Das ist schon aus diesem Grunde unannehmbar, weil, wie ich gezeigt habe, mit ותנא תונא auch Mischnajot aus anderen Traktaten, und sogar Barajtot wie Sifrā angeführt werden.

Die richtige Erklärung hat hier, wie oft, R. Chananel. Er erklärt ותנא תונא mit והתנא שנאה (RCH. B. M. 3^a, 4^a[3] = Aruch s. v.), „und der Tanna lehrte dasselbe" (Levy, NHWB. IV 653^b, s. unten).

Die Form kommt auch in der gaonäischen Literatur vor, und zwar hier statt unseres תנא.

RGA. Harkavy Nr. 33: תונא (Jeb. 118^b, Ket. 75^a: תנא) וסוף השמועה כולן וכו'; Nr. 45 (S. 22): ובמתניתא תונא (AZ. 9^b: תנא); Nr. 47 (S. 23): תונא היא המטליא וכו' (AZ. 38^b: תניא, MS. M. תנא); Nr. 376 (S. 192): דבי ר' ישמעאל וכו' (Chul. 30^b: תנא) ואמרינן לקמן תונא; Nr. 388 (S. 204): תונא וכולן וכו' (B. M. 39^a: תנא) כי ההיא דאמרינן; RGA. der Geonim in ha-Peles II 76, Nr. 14: (Sifre Deut. § 188) דבת' לא תסיג וכו' ותונא עלה (ibid.) העוקר תחומו וכו' ותונא נמי (in b. häufig ותנא עלה, ותאנא siehe unten) מנין למוכר וכו'; Sendschreiben Scherira Gaons, Ms. Aleppo (ed. B. Lewin — im Erscheinen — S. 70 9 נ"צ): ותונא נשים יקרות וכו' (Juchassin: ותנא,

---

[1] R. Baruch b. Samuel in ס' החכמה, zitiert in כללי התלמוד von R. Bezalel Nr. 421 (Hoffmann-Festschrift, hebr. Teil 216—217): ותנא תונא פרש"י. . . . תנא דמתני' אפילו היא במסכתא אחרת לפי שהמשניות היו שגורות בפיהם, אבל ברייתא לא אמרי תונא וקשי' דבהגוזל עצים א"ר ששת ותנא תונא (fehlt bei uns in Raschi Chul. 44^a) וכיהש בה לימדנו וכו' . . . ובפ"ק דקדושין א"ר ששת הרי שהיתה עינו וכו' ותנא תונא התמות והזכרות בבהמה וכו' ומיהו כגון ההיא משנה יש בזבחים בפ' חטאת העוף (siehe Zeb. VII 5 und oben) ובקידושין פ' האומר ותנא תונא וכו' והתם יש לומר כיון שהתחיל לומר באותו לשון על משנה (siehe oben) מסיים כך אפי' אברייתא. ועוד דכעין משנה אשכחן בכולהו . . . . ובאלו הנשרפין ותנא תונא כגון אלו המשחקים בכדור ואינה משנה. Siehe noch unten S. V, Anm. 2. Das Zitat aus dem ס' החכמה steht zum Teil auch in Schitta zu B. K. 105^b.

[2] Siehe Anm. 1.

[3] 3^a: ותנא תונא, פירושו והתנא שנאה, כלומר שנינו במשנתינו כשמעתיה דר' חייא דתנן וכו'; 4^a: אלא אי איתמר והתנא שנאה על אידך וכו'.

Ms. H. ותאנא, Sanh. 43ª: ותניא); in einem Responsum[1] in Schechters Saadyana, 122 29: ותונא לכשנתישבה דעתו וכו׳ (Chag. 3ᵇ); dann R. Scherira im Sendschreiben: „Alle jene anderen Barajtot sind nicht zum allgemeinen Tradieren, wie die Barajtot von R. Chijja und R. Hoša'ja, festgesetzt worden": ולא אמרינן בהו תני רבנן אלא תניא ותנא ותונא.[2]

Einmal auch קא תוני (= קא תָּנֵי), RGA. ed. Cassel Nr. 91 fol. 31ᵇ unten: ובה קא תוני אחת לי ארוסה וכו׳.

תונא wird also hier für תנא (oft plene תאנא)[3] und תוני für תני (plene תאני)[4] verwendet. Die Form steht in der gaonäischen Literatur nicht vereinzelt. So auch: בועי HG. ed. Berlin 405 8 für בָּעֵי, „er will"; קורי ibid. 197, „sie lesen", neben קָרֵי (Part. Pl. mit י in Nom. wie häufig bei den Geonim, JQR. N. S. V 234). Das lange â ist hier in û (ŭ) getrübt, wie auch im Neusyrischen ă und â oft in u (ŭ)[5] übergehen und wie dieses gesprochen werden (Nöldeke, Neusyr. Gramm. 3 – 8), und wie ähnlich in der Aschkenazischen Aussprache des Hebräischen â wie u gesprochen wird.

So hat gerade bei dem Verbum תנא auch das Neusyrische im Inf. Pael: תינױא „erzählen", statt תַּנױא (Nöldeke op. cit. 214 unten)!

Bei den Geonim ähnlich: מור, für מָר (HG. ed. B. 405, 417, 459, 522 u. a., Geonica 388 [siehe ibid. 425] und sonst oft), wie es

---

[1] Z. 58 – 60 auf S. 126 ist mit RGA. Müller Nr. 113 identisch, und dieses wird in Šibbolē ha-Leket Nr. 61 im Namen von „R. Kohen Zedek" angeführt.

[2] So Neubauer, Anecdota I 44 (ותְּנָא ותונא) und Ms. Berlin or. Qu. 685 fol. 215ᵇ: Juchassin ed. Krakau 111ᵇ und Neubauer I 16 haben falsch ותנא תונא (Bogen 3 der Ed. Lewin steht mir nicht zur Verfügung); RGA. Harkavy Nr. 218 (S 103) zitiert aus dem Sendschreiben bloß: אלא תניא ותנא, darauf in der Antwort des Gaon ibid.: אלא תניא ותונא לשם כתב. Nach Scherira Gaon kann nun — ein zweites Extrem — תונא nur von nicht rezipierten Barajtot gesagt werden, siehe oben S IV, Anm. 1.

[3] Vereinzelt auch in unseren Editionen, Jeb. 105ᵇ, B. B 97ᵇ; häufig in Mss. z B. Schechter Talmudical Fragments, Ker. 5ᵇ (4 16); תאנא אף וכו׳, 18ª (6 20): ותאנא עלה, 21ª (12 17); תאנא דבי ר׳ ישמעאל, und bei den Geonim, z. B. HG ed. B. 222, 302 (דבי ר׳ ישמע׳), 371 u. a. m., Geonica 330 und sonst oft (bei Saadia. JQR. XVI. 110: ...ודלא כי האי תנא דתנָא); im jer. dafür immer: תני. Bacher, Exegetische Terminologie II, 238 liest allerdings in diesem Falle תני Part. pass., was aber kaum anzunehmen ist.

[4] In den Edd. z. B. B. 97ª, in Mss. z. B. Schechter op. cit 22 15: תאני לוי, bei den Geonim. z. B. HG. ed. B. 172, 496 u. a. m., Harkavy, RGA. Nr. 262 u. a., Geonica 80, 100 9, 15, 194, 199, 233, 247, 382 u. a. m.; babylonisch punktiert: מדקתְני (מדקתני) Geonica 79 6.

[5] Im Syrischen kommt ein Übergang von â in ô vor, wie תמון „dort", תמונא „acht", בסמונא „Spezereien", für תמָן, תמָנא, בסמָנא, und Westsyrisch wurde bekanntlich immer â wie ô gesprochen (Nöldeke, Syr. Gramm. § 44, Mand. Gram. S. 20, 21, Anm. 2, vgl. Fraenkel, Aram. Fremdwörter XVIII).

auch Neusyrisch *murya* gesprochen wird (Nöldeke 8); הלוקוחות, RGA. Hark. 49 (Anm. 2!) für הַלְקוֹחוֹת.[1]

תוּנֵא (so mit der richtigen traditionellen Aussprache, nicht תינא mit Levy l. c.) ist also eine andere Art Pleneschreibung des Part. Qal (syr. ܬܳܢܶܐ)[2] nach der vulgären babylonischen Aussprache und ist gleich תָּנֵא (תאנא), תָּנֵי (תאני).[3]

ותנא תונא ist also zu übersetzen: „und der Tanna lehrt" (dasselbe); es entspricht dem תַּנָּא תָּנֵי, z. B. Kat. 81ᵇ, Ned. 21ᵇ u. a.

2. אנתא (חנתא)

Menachot 78ª: אימא אנתא דמשחא, vielleicht ist (mit שמן, Lev. VIII 26, das eine Brotform haben soll) אנתא des Öles gemeint?

Aruch, Pseudo-RG. und Pseudo-Raschi in zweiter Erklärung erklären: שמן קרוש עגול כמו לחם, „geronnenes Öl, rund wie ein Brotlaib"; Raschi Ms. (ed. Romm): עוגה של שמן קרוש, Var. מנתא und אנחנא (siehe Var. lect. zur Stelle)!

Es ist syr. חוּנְתָא, das die Originallexika mit: משחא עתיקא. סריא. erklären (AUDO 354; Cardahi I 428: الزيت العتيق), „altes, verdorbenes Öl", was dem „geronnenen Öl" der talmudischen Kommentatoren entspricht. Babylonisches אנתא ist gleich חֻנְתָא.

---

[1] Hierher gehört wohl auch האילון HG. B. 401 für הָאִילָן; mišnisch זוגין, für bibl. זַגִּים, im jer., ed. Lowe, editio princeps, Aruch s. v. זג (gegen Kohut), HG. B. 575 unten, Geonica 577 und Pseudo-Hai Zab. IV 1 s. v. על הים Ms. ו kommt nicht bloß für Chaṭef-Kam., sondern auch für ă schon im Talmud vor, besonders in Fremdwörtern (Levy I 499) und ebenso bei den Geonim: ונותקין HG. B. 506 5, für וּנְתַקִּין; דמיחולפא, neben דמיחַלְּפא 565 7 v. u.; דיגזול מידי מהבריה, 967 4, für דְגָזַל! Ebenso Mand. (Nöldeke, Gramm. 218) שכוב „schlief", neben שאכיב; בטון „ward schwanger", neben בטין; תקון „war fest", Impf. תיתקון. Und hierher gehört wohl auch die bekannte fā'ūl-Form des babyl.-aram. Pl.: אמור, סבור, משוך u. a. Es ist die vulgäre Aussprache von אֲמַר(ו) (im Syr. und anderen Dialekten אמַר gesprochen), als *'ămūr* usw. (vgl. Nöldeke, Mand. gr. S. 24, Anm. 1); auch Mand. הכום (= חכום) „sie wußten"; שפור „sie gefielen sich" (ibid. 218) gehört zu den bab. Pluralformen.

[2] Allerdings wäre תונא an sich als Part. pass. Pual möglich, das im Neusyr. mit לה im act. Sinne gebraucht wird: תוּגְלֵה „er hat vorgetragen" und mit Assim. זוּבְנָא „er verkaufte" (Nöldeke, Neusyr Gramm. 220 und 241). Dieses Passivum kommt auch im b. vor: לוּטָא „geflucht" Sanh. 49ª; also wäre hier תוּנָא für תוּנָא לה „er lehrte", wofür auch R. Chananels שנאה sprechen würde. Aber dagegen sprechen קא תוני, בוּעי, קורו und die daneben übliche Schreibweise תאנא. Erwähnt sei hier auch Mand. שומא (ו wegen מ? Nöldeke, Mand. gr. § 19, vgl. § 27), perf., „hörte" = שְׁמַע.

[3] Ähnlich hat Ms. Berlin or. Qu. 566 in Terumot IX, 5, 6 und 7 (hier nur im Kommentar Maimonides) כולה statt כָּלֶה.

3. אסקרא (אצקרא)

Chull. 65[a] wird זחל, eine Heuschreckenart, die später Flügel bekommt (אין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן כנין הזחל), mit אסקרא Ed. (so alle alten Drucke; spätere haben: אסקרין) erklärt; Raschi איסקרא; RG.: איסקרא גרסינן, Ms. M., H., Aruch und HG. ed. Ven. 131[b]: אסקרא (Ms. R[a] u. R[c] אסברא, R[b] אסערא!), HG. ed. Berlin 544: אצקרא.

Die Lesart mit ר ist die richtige.

Es ist syr. ܐܣܩܪܐ (אִסקרא), das von den Lexikographen mit الجراد المُذنّب, „die beschwanzte Heuschrecke" erklärt wird, BA. 1013, DBB. 241 (PSm. 917), Elia Nisib. Lag. 44 99; vgl. Chul. 65[b] הבא ויש לו זנב.

4. ארבסא, אבסנא [ארסנא]

Zum Ausprobieren des תבלת nimmt man המירא ארבסא דשערי usw., Men. 43[a], dann unten bloß בחמירא ארבסא; Ms. M. oben חמירא דשערי, unten nichts; Ms. K. אבסנא, R. Ascher ed. Venedig אריבסא; Alfassi ed. Konst.: הרסנא.

Raschi: חמירא ארבסא, שאור קשה, Pseudo-RG.: ארבסא, קשה שהחמיץ ביותר. Aber mit ארבסא ist nichts anzufangen. Die Lesart des Alfassi הרסנא, „aus הרסן", führt auf die richtige Spur.

Statt ארבסא, אבסנא, lies: ארסנא.

Das ist syr. אַרְסָנָא = חושלא, „geschälte Gerste", „Graupe"; talm. חושלא דשערי = ערסן, Ned. 41[b] (vgl. Löw. 105) und Joma 79[a] (Lesart von Ms. M.[2] und R. Nissim, Mafteach, Ber. 19[b]): בלא קליפתה ערסן מיקרי; Gaon, ha-Ḳedem II 83: דחשיל ליה לביליה לחם במיא עד דהוי חושלא כי עַרְסָן וכו'. דשערי in Ag. ist wohl bloß erleichterende Glosse, die in Ms. M. das ארסנא verdrängt hat.

אַרְסָנָא, oder Adject. אַרְסָנָיָא (oder הַרְסָנָיָא) ist nun im Lexikon aufzunehmen.

5. וַרְצִיצָא (וַרְצוּצָא)

Bech. 8[b]: ורציצא דמית מהיבא נפיק היוה, Ms. M: ורציצה דמית בגו ביעתי, Aruch: רציצא דמית בביעתא, ähnlich Pseudo-RG., aber ורציצה (siehe unten). Aruch und Levy setzen es unter רצץ, und nehmen das ו als copulativum. Das ו gehört aber zum Stamm (√ורץ), wie es auch wohl Raschi verstanden hatte: ורציצא דמית, אפרוח שמת בקליפתו, ebenso Pseudo-RG.: ורציצה, אפרוח שמת בתוך ביצתו; ein ו copul. kommt auch in den anderen Fragen daselbst nicht vor.

Es ist syr. וַרְצָצָא, וַרְצִיצָא, „Küchlein", „ein eben aus dem Ei hervorgegangenes Hühnchen": ווגא דפרוגא דנפיק הדתאית מן שרקתא דבֵעתא,

21*

AUDO 248, Cardahi I 327, PSm. 1070. Stamm ירץ, arab. وَرَصَ „das Ei mit einem Ruck legen".

רציצא ist aus den Lexicis zu streichen.

Hierher gehört auch Hebräisch-Persisches WB. (Bacher 52, 290, vgl. MGWJ 45, S. 81, Nr. 45): נציץ (!) דינפק מיניה פרי בטן של בהמה שיצא מבטן אמו אחר שחיטה:

6. מַדּוּשָׁא

MQ. 12ᵇ: R. Jehuda Nesiah ging aus בחומרתא דמדושא usw., da hörte davon R. Amē und nahm es ihm übel usw., weswegen nahm er es ihm übel? Ob wegen חומרתא דמדושא, heißt es doch in der Barajta השירין הנזמים והטבעות הרי הן ככל הכלים הניטלין בחצר usw.: Erub. 69ᵃ: Jemand ging aus בחומרתא דמדושא, als er aber R. Jehuda Nesiah sah, deckte er es zu usw.

Was ist nun מדושא? חומרתא ist sicher mit Aruch und Pseudo-Raschi zu MQ. טבעת „Ring", was aus dem Zusammenhang in MQ. deutlich hervorgeht; b. BB. 67ᵇ גלגל = חומרתא, Zeb. 21ᵇ חומרתא = גילגלא „Rad"; חומרתא „**Sandalen**-Ring", zum Durchziehen der Sandalenriemen, Sab. 112ᵃ RCH. und Aruch, Jeb. 102ᵃ.[1] מדושא aber läßt Aruch unerklärt. Raschi Erub. (siehe var. lect.): חומרתא אני שמעתי טבעת וכו' מדושא לא אתפרש וכו' ואומר אני חומרתא דמדושא קשר של בושם וכו':

Es ist arab. مَدَاس ursprünglich مِدْوَس: *a shoe,* or *sandal,* or *a pair of shoes* or *sandals, of any kind;* accord. to present usage; or accord. to Golius, a *kind of high-heeled shoe* or *sandal,* generally used by peasants, and *fastened with thongs, or with a button or the like* (Lane I³ 993). Ein arab. مَدَاس, مِدْوَس, entspricht genau einem aram. מדושא, und mit Hinblick auf die „Sandalen-חומרתא" (siehe oben) wird diese Erklärung zweifellos.

Nun ist nach Sab. 112ᵃ das Ausgehen in einer „Ring-Sandale" verboten: פטור אבל אסור בדחומרתא (siehe RCH. und Aruch), und ebenso betrachtete R. Jehuda Nesiah selbst nach Erub. ibid. das Ausgehen mit ח' דמ' als etwas, das am Sabbat verboten ist (siehe RCH. und Toss. s. v. כיון); die סוגיא von Erub. ist also gegen die סוגיא von MQ. Diese letztere scheint nicht die Meinung der maskānā von Sab. 112ᵃ geteilt zu haben und hielt daher die „Ring-Sandale"

---

[1] Siehe auch Aruch s. v. גלגל. Gaonäisch חומרתא „Siegelring", דכתיב על חומרתיה משרשיא, Sendschreiben Scheriras, Neubauer I 35; Ittur I 'כ, כתובות ed. Warschau 34ᵃ: ובארבע חומרי דרשוותא; חומרתא „Ringlein der Halsröhre", HG. ed. Venedig 126ᵇ unten, RGA. ח"ג Nr. 109; dann „Rückenwirbel", HG. Venedig 129ᵃ und 129ᶜ, wie immer syr. (Fraenkel, 161), siehe auch mein פירוש הגאונים (im Drucke) S. 25.

für erlaubt (Toss. Erub. ibid. ist gezwungen); sie ist also zu den סוגיות הפוכות (siehe Toss. Men. 58b s. v. וא"ר[1]) zu zählen.[2]

R. Amē nahm aber wohl das Lösen des Knoten der Sandale übel, welches nach Sab. und Erub. l. c. verboten ist.

Zu מרושא vgl. noch Abot di RN. ed. Schechter, 2. Vers. XLVI, fol. 65a: ר' מרות בטפשים מרוש מרוך...

7. ספא (שפא)

B. B. 5b דכל שפא ושפא זימניה הוא, „denn jede Steinreihe ist sein Termin", Ms. M. שפ' ושפ', Aruch ספא; Suk. 51b (B. B. 4a): אפ״ק שפה ועי״ל שפה, Ms. M. שפ', שפ'. Aruch erklärt: נדבך „eine Stein- oder Ziegelreihe" in der Wand.[3]

Es ist syr. סְחָפָא = נִדְבָּךְ, PSm., Audo 137; arab. سَاف (Fraenkel 12, Cardahi II 189a). Aus syr. סחפא ist babyl. (und pal.[1]) סָפָא geworden, wie bab. und mand. שודא = שוחדא, מסותא = מסחותא u. a. m., arab. سَاف. Mit שָׂפָה „Rand" hat es nichts zu tun.

8. צַלְתָא

Bech. 21b: „Was ist Schmutz (טינוף)"? Wie die Hirten (רַעֲוָתָא) sagen: צלתא אצר היותא „צלתא verstopft das Tier".

Das ד von דצלתא ist, wie syr. ד, älteres די, Papyri זי, zur Einleitung der direkten Rede (auch z. B. Suk. 46b: דיהיבנא, Ket. 53a: דעיל u. a.).

אצר ist gleich עצר, wie אצרא Giṭ. 69b = עצרא ist.

צלתא ist syr. צַעלוּתָא „Kot", „vertrockneter und an etwas festsitzender Kot". BB. 1673 (= Opusc. Nest. 43 22): צאתא דסריבא במדם טבאית (Psm.); צַעלָא, צַעלתָא, „der, die Schmutzige", Audo 383.

Also: „(festsitzender) Kot verstopft das Tier".

Zur Elision des ע siehe J. N. Epstein im Jahrbuch d. j.-l. Ges. IX 259, und „Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohorot", S. 149—150.

---

[1] Siehe auch Tos. Sens in Schitta BḲ. 117a s. v. והא.

[2] Auch der zweite Fall, das Trinken von Wasser, das ein heidnischer Koch gewärmt hatte, welches nach MQ. R. Amē dem R. Jehuda Nesiah übel genommen hätte, — auch jener Fall wird in b. Sabbat 51a von R. Nachman erzählt, dem es R. Amē übel nahm (über R. Amē und R. Nachman siehe Chul. 124a) Über das Verhältnis von R. Amē zu R. Jehuda Nesiah siehe jer. AZ. 42a, 45b u. a. Ob MQ. ibid. nicht eine Reminiszenz an den Fall Pes. 51a (Tos. MQ. II, 16) ist: ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שיצאו בקורדקיסין בשבת...?

[3] Auch j. Sab. 13c: דעבד ספיין קְייב משום בונה.

9. רביתא

Chull. 60[a]: פוק צבית לגודא דרביתא, „geh' hinaus und bereite (das Mahl) am Ufer des רביתא". Raschi: „am Ufer des Flusses, dessen Namen רביתא ist"; so auch Levy.

Das Richtige aber hat hier Pseudo-Gerschom, Kommentar zur Stelle: הכן לו הבירה אגידה דימא. Das ist mand. רביתא, „*Ocean*" (Nöldeke, Mand. Gramm. 117). Die Ortsbestimmung „am Ufer des Meeres" hängt wohl damit zusammen, daß das Meeresufer den Juden in der Diaspora als Betstelle beliebt war, Josephus, Antiqu. XIV 258, vgl. auch Tertullians Bericht von den Juden in Nord-Afrika, die an Feiertagen am Meeresufer gebetet haben sollen, MGWJ. 1906, 50.

10. A. שְׁף־יָתֵיב, B. שפא, שיפא

A. Eine Vorstadt von Neharde'a hieß שף־יתיב (שפיתיב), und die sehr alte Synagoge daselbst führte daher den Namen בי כנישתא דשף יתיב, Meg. 29[a], RhaŠ. 24[b], AZ. 33[b], Nid. 13[a] nach R. Jakob b. Jaḳar (Raschi Nid. ibid.) und R. Benjamin aus Tudela, Itinerary (JQR. XVII 762).[1] Die Synagoge soll, nach einer zuerst von Rab Scherira erzählten Überlieferung, aus Bausteinen und Erde vom Tempel, die Jekonja und seine Leute mitgebracht hätten, erbaut sein, וקרייהא שף יתיב כלומר שנסע מקדש וישב באן (siehe Lewin אגרת רש"ג — im Erscheinen — 72 [20] und Anm. 30), und R. Nissim (RGA. שע"ת Nr. 71, vgl. Lewin, Jahrbuch d. j.-l. Ges. VII 227, Anm. 4) fügt noch hinzu: ולמה קראו שמו שף נסעה מאיתו מקום כדאמרינן בוקא דאטמא דשף מדוכתיה. Dem folgt auch Raschi (AZ. 43[b]).

שָׁף aber bedeutet dasselbe was יתיב; syr. שָׁף „wohnen und ruhen in einer Stelle": יָתֵב וַרְחֵף בדוכתא (AUDO 557); dann שׁוּפָא „Wohnstätte": בסובל שִׁיפָא־יָתֵבְתָא. דוכתא דבה יתב אנש (ib.). שָׁף־יָתֵיב bedeutet also „Wohnstätte", als Name eines Ortes.

B. Sota 7[b], B. K. 92[a], Makkot 11[b]: ... היו עצמותיו של יהודה מגולגלין בארון כו' על איבריה לשפא; so auch Scheeltot Nr. 30, HG. נידוי ed. Ven. 105[a]; Ms. M. in Sot.: לשפי, in Mak.: לשייפי; Ms. H. in BK. למישפא (= לשפא), Aruch s. v. שף: לשיפא (לשפא). „Rab Zemach Gaon": לשפא, und erklärt ארון, „Sarg" (Juchassin, ed. Filipowski 160[b]), ebenso Aruch.

---

[1] Das entspricht wörtlich dem Zitat in der „Italienischen" Bibel (ha-Maggid XXI Nr. 5, Beilage); gehört also nicht Rab Saadia, siehe Judelewitz נהרדעא S. 26.

Das ist aramäisch שַׁפָּא „Sarg", B. B. 54б s. v. דופנא: תוב ארונא הנא מתקרא ארמאית שַׁפָּא ובה מתתסימין מ״תא, AUDO 588. Aruch ibid. fügt zur Erklärung „Sarg" hinzu: זה הפירוש למאן דגרים לא הוה מע״יל איבריה לשפא פי׳ זרועי היה עומד חוץ לארון ואח״כ נכנס ולמאן דגרים היו עצמותיו מגולגלין פי׳ חזרו איבריו למקומן, so auch Raschi. Das wäre das oben genannte syrische שַׁיְפָּא = דובתא „Ort", „Stätte"; aber die erste Erklärung ist vorzuziehen, zumal, da שפא (nicht שיפא) besser belegt ist.

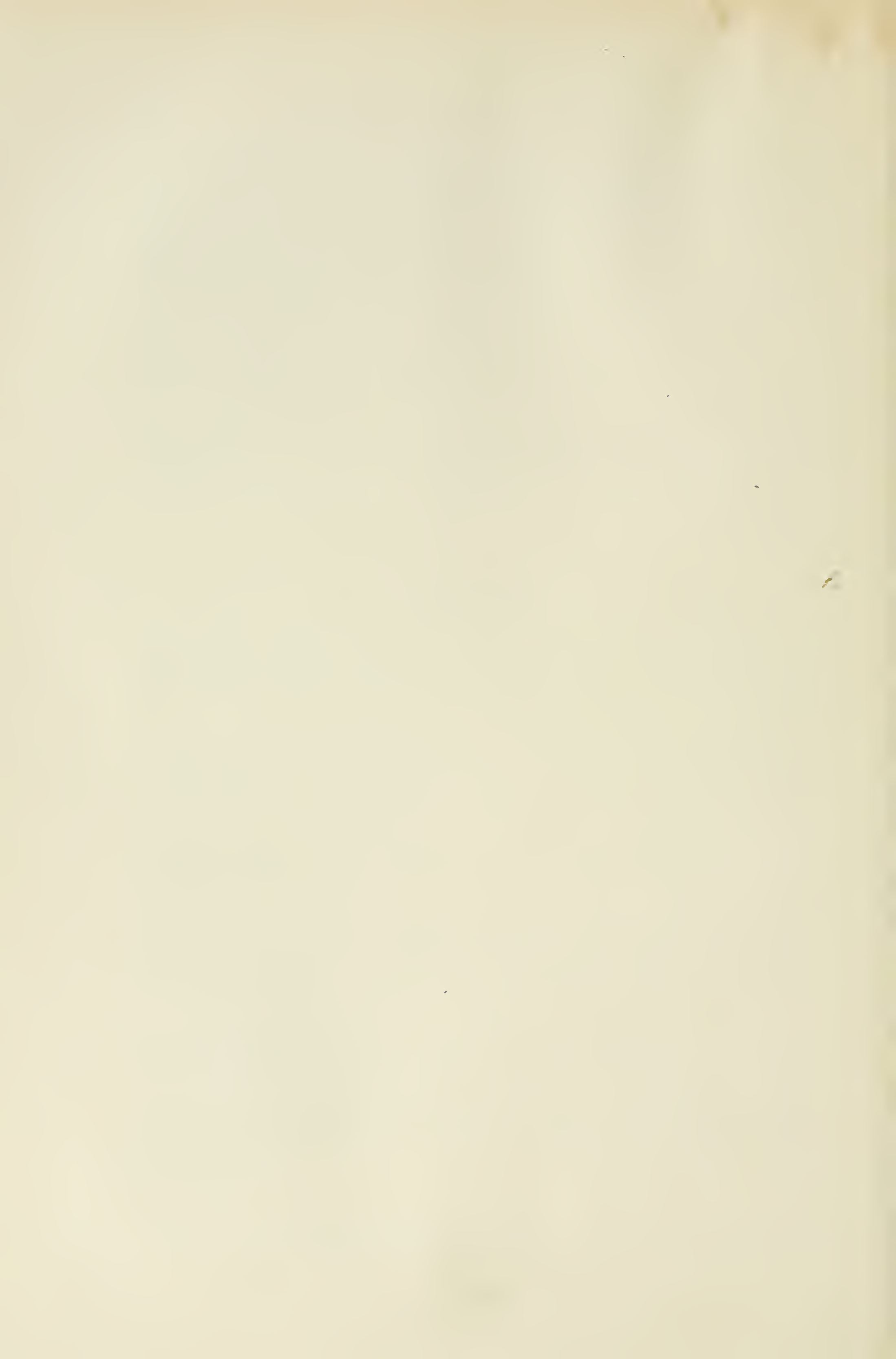
Aber das שפא דדינרי (R. Zemach), שיפא דדינרי Aruch und Agg. Ḳid. 40ª, das R. Zemach und Aruch damit zusammenstellen, gehört nicht hierher. Jenes ist (wie Raschi שם כלי) syr. שַׁיְפְּתָא, der Name eines Maßes, „metrum apud Ascolonenses = 22 ξέσται, apud Azotenses = 18, apud Gazenses 14, Epiph. 5 85, 49 50, 77 (Brock. 383ª). Das entspricht (Askalonisch) ungefähr dem Inhalt eines סאה (nach Epiph. ibid. 22½ ξέσται, siehe REJ. 58 166), vgl. auch תרקבא דדינרי (Jeb. 61ª).

Nachtrag.

Zu Nr. 1. S. III. ת״ת in Ḳid. 24ᵇ ist ebenfalls aus Sifrā Wajiḳra, נדבה Par. VI 3 und 'Emōr Par. VII 2, siehe die ציונים ומ״מ von R. Jakob David, in der ed. Warschau 1866, Fol. 2ᵈ. Zu Sanh. 77ᵇ, siehe Tos. Sab. X 10 (MGWJ 1916, 153).

Zu S. V, Anm. 3 und 4. Bacher, Tradition und Tradenten S. 203, Anm. 4 behält diese seine Meinung weiter, bemerkt aber S. 222, Anm. 1: „Statt תְּנֵי (Perfectum) findet sich vereinzelt תאני, also תָּנֵי (Participium = hebr. שׁוֹנֶה), B. B. 95ª, 97ª". Aber „vereinzelt" ist die Pleneschreibweise nur in unseren Editionen, dagegen fast Regel in älteren Mss. und bei den Geonim. Für das subjektlose תנא (תאנא) hat HG. ed. Ven. 33ª תאני (ed. Berl. 164 תאנא); die הלכות ראו ed. Schlossberg, die fast durchwegs, nach dem Muster des jer., תנינן für Mischna und תני für Barajta haben, haben auch hier S. 26 (ebenso z. B. S. 28): תני.

Zu S. VI und Anm. 1 und 2. ו für ă bei den Geonim noch: חרוב für חֲרַב, RGA. Hark. S. 21; für ā noch עובדא für עָבְדָא, HG. ed. B. 176. Hebr. noch משנותינו für מִשְׁנָתֵנוּ, Geonica II 10 29, 103 24. Hierher gehören wohl auch die biblischen Formen: שׁוּבֵי Mi. 2, 8 für שָׁבֵי und לָנוּם für לָנָם Num. 35, 32 (Raschi), vgl. Gesenius-K., Hebr. Gramm.²⁷, § 72 *p*. J. N. E.



Beiträge zur Lexikographie des Aramäischen.

Von Louis Ginzberg, New-York.

אבידן

kann aus sachlichen wie sprachlichen Gründen nichts anderes als ein Eigenname sein und sind all die zahlreichen Etymologien[1] zu בי אבידן zurückzuweisen; es bedeutet nichts anderes als: „das Haus Abidans". Die Notiz bei Epiphanius haer. LVI; ed. M. I, 989 über Bardesanes, der um 200 gegen den Astronomen[2] *Ἀβειδας(ν?)* auftrat, legt die Vermutung nahe, daß der im Talmud erwähnte Abidan mit diesem Astronomen identisch sei. Ausführliches über das talmudische בי אבידן gedenke ich demnächst zu geben.

ארן = אדם

In den modernen Kommentaren zu Job V, 23 findet man die Bemerkung, daß Raschi für אבני des MT. אַדֹנֵי liest, und wie gewöhnlich wird Franz Delitzsch als Autorität für diese aus der rabbinischen Literatur stammende Notiz angeführt. Derselbe schreibt in seinem Kommentar zur Stelle: „Die Nennung der אבני des Feldes befremdet, aber die Lesart אַדֹנֵי (siehe Raschi), d. i. mit den Feld-Herren (nämlich menschen- oder affenartigen Tieren), nach Mischnah Kil. VIII, 5, bringt in den Text eine sonst im Alten Testament spurlose Fabelei". Wo es sich um die rabbinische Literatur handelt, ist nicht einmal die Neuzeit frei von Fabeleien, in welches Gebiet auch die Behauptungen hingehören, daß Raschi

---

[1] Vgl. die Zusammenstellung derselben in meinem Artikel Be-Abidan, J. Enc. II, 610, jetzt noch hinzuzufügen: Herford, Christianity in Talmud, vgl. Register und Funk, Juden in Babylonien II, 53.

[2] *Ἀβειδας* kann sowohl für עֲבִידָא, עֲבִידָן, als auch für אבידא, אבידן stehen. Gitt. 11ª wird אבודינא, Aruk אבא דיינא, Ms. M. wie Ausg., als ein ausschließlich von Nichtjuden getragener Name bezeichnet!

אַרְנֵי in Job l. c. liest und daß ferner die Mischnah von fabelhaften Wesen, genannt ארני השדה, spricht.

Kil. VIII, 5: וארני השדה חיה „und die ארני des Feldes sind als Wild anzusehen". Die Randglosse ואבני im Vulgärtext der Mischnah stammt aus späterer Zeit; alle alten Ausgaben von der editio princeps der Mischnah, des Babli und des Jeruschalmi an bis auf ed. Ven. 1606,[1] sowie die Handschriften — Ms. M., Ms. Camb., Ms. Genizah in meinen Yerushalmi Fragments und Ms. Sulzberger in der Bibliothek des Jewish Theological Seminary aus dem Jahre 1317 — und die mittelalterlichen Autoren, Aruk, R. Isaak aus Sipunta — auch in dem Ms. Sulzberger dieses Kommentars —, Maimonides, R. Simson aus Sens und R. Isaak aus Wien אור זרוע I, Nr. 288 kennen nur die Lesart ארני und keine andere. Auch bei R. Ascher zur Stelle ist zu lesen ארני השדה לשון תורה כי עם אבני השדה und nicht אבני, denn er will gerade auf den Unterschied[2] zwischen dem biblischen Sprachgebrauch und dem der Mischnah aufmerksam machen. Nur der Verfasser des Aggudah hat אבני in der Mischnah, und dies ist vielleicht ein Schreib- oder Druckfehler. So hat schon die editio princeps des Sifra zu XI, 27 אבני, während Jalkut[3] zur Stelle ארני liest und ebenso Raschi l. c.

Schwierig ist die Lesart im Talmudtexte des Jeruschalmi Kil. VIII, 31[c] festzustellen, wo editio princeps und eine Anzahl mittelalterlicher Autoren[4] אבני haben, andere wiederum und Ms. R. — in meinen Yerushalmi Fragments — ארני lesen. Beachtung verdient die Lesart in חנוך N. 520: ובירושלמי דכלאים . . . כי עם אבני השדה בריתך בר נש דטור הוא והוא וכו', wonach Jeruschalmi nicht etwa in der Mischnah

[1] In dieser aber im Texte selbst und nicht als Variante. Die nach 1610 in Italien und Holland gedruckten Mischnah- wie Talmud-Ausgaben berücksichtigen die Lesart אבני noch nicht, was zum ersten Male in der Ausgabe Frankfurt a. M. 1720 geschah. Es sei nebenbei hier bemerkt, daß der Mischnah-Ausgabe Ven. 1606 höchst wahrscheinlich eine Handschrift zugrunde liegt.

[2] Ḥullin 137[b]: לשון תורה לעצמה ל' ח' לעצמה; hätte RAS. die Übereinstimmung mit dem biblischen Ausdrucke hervorheben wollen, dann hätte er וכן הוא במקרא oder dergleichen gesagt. Vgl. auch weiter unten das Zitat aus Raschi, sowie Raschi zu Job. 39, 13.

[3] So in der editio princeps und in allen folgenden Ausgaben bis auf die von Wilna 1898, wo ארני in אבני „korrigiert" worden ist!

[4] Vgl. Ratner zur Stelle, dessen Angaben jedoch der Berichtigung und Ergänzung bedürfen. Aruk liest ארני und nicht אבני; SMG. in den gedruckten Ausgaben, so schon in der editio princeps zwar אבני, aber eine, kurz nach dem Tode des Verfassers geschriebene Handschrift des סמ"ג in der J. Theol. Sem.-Bibliothek hat ארני. Nicht berücksichtigt von Ratner sind: RABD. zu Sifra 51[d]; חנוך N. 520 und RAS. zur Stelle, die alle drei אבני lesen.

אבני liest, sondern die Identität des mischnischen ארני mit dem biblischen אבני hervorhebt, und die Worte אבני השדה in unserem Texte wären dann ein abgekürztes Zitat aus Job l. c. Wie dem auch sei, unterliegt es keinem Zweifel, daß in der Mischnah die Lesart ארני die allein richtige ist.

Die Mischnah wie Sifra l. c. bezeichnen die ארני als menschenähnliche, aber vierfüßige Tiere,[1] also eine Affenart, wie Maimonides richtig erklärt. Koh. R. zu VI, 11 מגדלי קופות[2] והתולות והולדות הסנאין וארני שדה יכלב הים zeigt ganz deutlich, daß die Palästinenser mit dieser Affenart bekannt waren. Die Notiz im Jeruschalmi הוא חיי מן טבוריה איפסק טבוריה לא חיי kann daher keine allzugroße[3] Fabelei ent-

[1] Im Sifra l. c. als ein הולך על כפיו beschrieben, also kein Vogel, wie Pick, Assyrisches und Talmudisches S. 32 auf Grund von assyr. *udînu* behauptet. Die mittelalterlichen Autoren, die אד' הש' mit ידעוני identifizieren, halten dieses für ein Tier חיה, nur Maimonides zu Sanh. VII, 7 behauptet, es wäre ein Vogel. M. aber bemerkt, daß ארני הש' ein Affe sei!

[2] Der Text ist wohl nicht ganz in Ordnung, vgl. Sifra l. c., wonach wohl קופין = קודפין und daneben auch קופות im ursprünglichen Text des Midrasch stand, das erstere aber durch התולות — auf Grund von B. K. 80ª? — ersetzt wurde. Jalkut Koh. N. 572 geht auf Koh. Z. ed. Buber 107 zurück, wo aber חזירים sicher ein alter Schreibfehler ist; Schweine sind sehr nützliche Tiere! Vgl. auch Aruk s. v. דבר, wo קוף und כלב als nutzlose Haustiere erwähnt sind.

[3] Vgl. Fink, Monatsschrift LI, 173 ff., der zwar sehr weitläufig über die bei den mittelalterlichen Autoren sich findende Legende von den ארני handelt, ohne aber dem Gegenstand gerecht zu werden. Es sei hier in Kürze folgendes bemerkt: Der Grundzug dieser Legende, die Pflanze, deren Berührung Tod bringt, ist jüdisch und sehr alt, vgl. Josephus Bell. VII, 6, 3; Midrasch Agada, ed. Buber I, 112 und 75 — והוציא nicht mit Kaufmann, Monatsschrift 39, 138 zu emendieren: er zog die Pflanze heraus! — sowie R. Ab. Wilna רב פעל' 42. Sehr jung dagegen und wahrscheinlich germanischen Ursprunges — findet sich daher nur bei den deutsch-französischen Autoren; חנוך l. c. sind unter גאונים die Tosaphisten gemeint — ist die Umwandlung der todbringenden Pflanze in einen „vegetabilischen Menschen", die Raschi noch unbekannt ist. Dieser hat zu Job l. c. אבני השדה מין אדם והית היער הוא שנקרא גרילאיש וזו היא חית השדה מנמ"ש ובתורת כוהנים נקראים אבני השדה. So lautet der Text in der editio princeps Const. 1515; die — auf Ms. beruhende! — zweite Ausgabe, Ven. 1546 und eine italienische Handschrift in der Bibliothek des Jewish Theol. Seminary lesen הן nach אדם, das falsch ist, גרוישא für גרילאיש, das eine jüngere Form darstellt — vgl. Darmesteter, Gloses Françaises S. 120 —, בלשון משנה תורת für ובתורת, wohl ein späterer Zusatz, und ארני für אבני nach נקראים, das entschieden richtig ist, da Raschi auf den von der Bibel abweichenden Sprachgebrauch der Tannaim hinweist. Nach Raschi sind demnach אבני identisch mit dem „Wehrwolf" גרילאיש der Germanen, die er als eine Art von „Waldmensch und Thier" beschreibt, in der Bibel aber als אבני השדה und חית השדה benannt. Es sei darauf hingewiesen, daß auch später die „Waldfrauen" im Hebräischen נשים שביער heißen; vgl. Güdemann, Erziehungswesen . . . in Deutschland S. 203. Die Identifizierung des biblischen אבני הש' mit dem ארני הש'

halten, da niemand von Haustieren sagen würde: sie wachsen mit ihren Nabeln an der Erde. Der Sinn dieses Satzes kann nur der[1] sein: die אדני השדה sind nur an einer einzigen Stelle verwundbar, am Nabel; so lange dieser unverletzt ist, bleiben sie am Leben.[2] Wie so häufig im Talmud, so ist auch an dieser Stelle eine geläufige Redensart — vom Embryo heißt es Schir R. VII, 3 התינוק אינו חי אלא מטיבורו — in nicht ganz wörtlichem Sinne gebraucht.

Der Name „Feldmensch" אֲדְנֵי השדה — aramäisch: „Bergmensch"[3] בר נש דטורא — ist ganz passend für eine menschenähnliche Affenart, besonders wenn man berücksichtigt, daß אֲדָן für אָדָם mehr als dreißig[4] Mal aus der Mischnah, Tosefta, Jeruschalmi und Babli sich

---

bei Raschi — und im Jeruschalmi? — beruht darauf, daß in hagadischer Weise אבני soviel wie בני ist, vgl. Masnut in seinem Kommentar מעין גנים zur Stelle. Etwas verschieden ist die Deutung Tanḥuma Buber, Einleitung 125: אדמי כתיב, d. h. durch Metathesis und Anwendung der אל תקרי-Regeln kann אבני für אדמי stehen. Die dort gegebene Legende — vgl. meine Legends of the Jews I, 31 — brauchte für die Pointe den Namen אדם anstatt ארן, daher die Umnennung! Demnach Nathans Ausführungen in Monatsschr. LI, 501 ff. zu ergänzen und zu berichtigen. Vegetabilische Geschöpfe, „Baumfrau", bei Duran מגן אבות 68 und Baumgänse bei vielen mittelalterlichen Autoren, vgl. J. Enc. II s. v. Barnacle-Goose.

[1] Fink l. c. zeigt mehr apologetischen Eifer als wissenschaftliches Verständnis für das Studium des Talmuds, wenn er angesichts der Übereinstimmung zwischen den Ausgaben, Handschriften und den mittelalterlichen Autoren — von Aruk im 11. bis zum Aggudah im 14. Jahrhundert, zitieren zehn Autoren diese Jeruschalmistelle — für טבוריה das unhaltbare עבוריה — im Jer. nicht Nahrung, sondern Weizen, vgl. Taan. 66[c] oben — setzt.

[2] So scheint RABD. l. c. die Stelle verstanden zu haben; vgl. seine Bemerkung über die Unbezwinglichkeit des Elefanten.

[3] Ein sonst unbekannter ר' יוסי ערקיי — in ר"ש editio princeps רבי = רב' יוסי, wonach Ratners Angabe zu berichtigen! — ist die Autorität für die Behauptung, wobei natürlich nicht an eine Übersetzung des hebr. שדה durch טורא zu denken ist — so Pick und Nathan l. c.! —; die Amoräer bieten keine assyriologischen Studien und die Gleichsetzung שדה = *šadu* war ihnen sicher unbekannt. Ein assyr. *adamu* Affenart ist sehr zweifelhaft, vgl. Muss-Arnolt s. v. Für ערקיי = biblisch ערקי liest RABD. עמקאי aus dem „palästinensischen Orte עמק", der auch sonst im Talmud erwähnt wird.

[4] In Yerushalmi Fragments: 5, 17—18; 51, 25; 60, 11; 95, 4; 96, 15; 98, 12; 120, 27; 150, 21; 169, 6; 173, 11 und 13; 174, 13; 177, 22; 188, 11; 228, 36; 236, 35; 238, 21 und 28; 249, 13. Nach ihrer Herkunft sind diese 21 Stellen auf elf Mss. zu verteilen. Außerdem kommt ארן für ארם vor, in der Kaufmannschen Mischnah-Handschrift dreimal — Monatsschr. LI, 155; 457 — in einem Mischnah-Fragment des Brit Mus. — R. E. J. LIII, 216 — einmal, in meinen Geonica II, zweimal — 385; 390 — und aus den Varianten der Wiener Handschrift der Tosefta habe ich mir folgende Stelle notiert (vgl. Zuckermandel): 28, 24; 38, 27; 68, 28; 69, 13; 77, 24; 461, 15. Auf אָרָן = אָדָן = אדם geht wohl auch Ms. Soferim X, 18 zurück in einem Zitate aus Mischnah Meg. IV, 3. Zur Orthographie von

belegen läßt. Wahrscheinlich geht sogar das biblische ארון auf diese Nebenform von ארם zurück. Ähnliche Entwicklungen liegen in גביר von גבר, mischnisch איש „Herr", aram. sowie südarab. מרא „Herr" gegenüber arab. مَرْءٌ „Mann" vor.

ארא

Leute, die ארא anwenden, um Tauben herbeizulocken, sind als Zeugen disqualifiziert, weil sie in unrechtmäßiger Weise in den Besitz Anderer gelangen; Sanh. 25ª. Dies ארא wird von der geonäischen Tradition — Harkavy, Responsen S. 182 und R. Hananel zur Stelle — mit שבשא „Lockvogel" erklärt,[1] ohne aber die sprachliche Begründung für diese Erklärung zu geben. Wie in den meisten Fällen jedoch bietet die geonäische Tradition das Richtige, denn ארא ist zweifelsohne das assyrische *arru*, „Schlinge, Fessel", *arru ša iṣṣuri*, Vogelfänger. Der Lockvogel wird schlechtweg als „der Fänger" bezeichnet. Die von Jastrow s. v. verzeichnete Variante ארא ist demnach wertlos und seine Etymologie ארא = צדה erst recht so!

ארר = חרר

Sanh. 30ᵇ und 41ª: ארירן[2] von Gaon, Harkavy, Responsen S. 183, dem Aruk folgt, erklärt als: כגון אזמל ונקרא – בערבית – אלשפרה[3] gehört zu gemeinarab., arab. und hebr. חרר „durchbrechen, durchschneiden, durchbohren" und ist ארירן nur phonetische Orthographie für חרירן = arab. حَرَّانٌ „Messer", in der WBB. fälschlich خَرَّانٌ. Das

אָרָן vgl. meine Bemerkung zu מור = מָר, Geonica II, 425 und außerdem הלכות ראו 88, 91; Hadassi Eschkol 72ª.

[1] Aus diesem Responsum stammt die Erklärung des Aruk s. v. Raschi hat איטתלון — so editio princeps! —; nach Godefroy, Dict. de l'ancienne lan. fr. s. v. bedeutet *estalon* „engin destiné à prendre les oiseaux". Wie מלומד bei Raschi zeigt, hat jedoch auch dieser an einen Lockvogel gedacht! Es scheint daher, daß Raschi die eigentliche Bedeutung von ארא „Schlinge" bekannt war, weswegen er es durch *estalon* wiedergibt, obwohl an unserer Stelle dieses Wort in übertragenem Sinne gebraucht wird. Krauss s. v. nach dem Vorgang von Levy u. a. identifiziert ארא mit lat. *area* „Vogelherd".

[2] Das ist zweifelhaft, aber nicht das zweite ר trotz Ms. M.; vgl. Rabbinowicz zur Stelle. Der Gaon, Aruk, R. Nissim Gerundi haben alle das י׳, während Abulafia יד רמה zweimal ארירן und einmal אירן hat.

[3] الشَّفْرَة „ein krummes Messer"; vgl. Löw bei Krauss s. v. ארון, der mit Recht die Zusammenstellung mit ἄορ „Schwert" zurückweist, denn abgesehen von sprachlichen Bedenken, könnte an den betreffenden Talmudstellen nur von einem Gegenstand die Rede sein, der k e i n סייף Schwert ist; vgl. Anm. 2 auf S. VI.

geonäische Fragment — vgl. darüber Geonica I, 119 ff. — bei Horowitz תורתן ש' ראשונים I, 31 Z. 10 von unten hat ארר in einem Zusammenhang, der darüber keinen Zweifel aufkommen läßt, daß es entweder Schreibmaterial oder Schreibwerkzeug ist und daher nichts mit ארירן — etwas, womit man einen Menschen töten kann! — zu tun haben kann. Die Quelle des Gaons ist Tos. B. K. IX, 30 — vgl. auch Sifra Emor, Ende —, wo aber ארר nicht vorkommt und ist es vielleicht Reminiszenz an Kil. XII, 8 = אולר, dessen Bedeutung schon dem geonäischen Kommentator zur Stelle nicht sicher war. Targ. Spr. XXVII, 22 ist natürlich ובאידרך für ובאוררך zu lesen;[1] der Dreschungsplatz war — und ist noch heute — im Orient eine öffentliche Stätte, wie schon die Tosafisten Sanh. 6[b] oben richtig bemerkten, weswegen Targ. בגו סיעתא ובאידרך soviel wie „öffentlich".

Möglich wäre auch, daß ארירן zu ערערן Tos. Kel. B. M. III, 6 „eine Hacke des Steinmetzen" von ערר „bloßlegen" zu stellen sei, aber angesichts der erwähnten geonäischen Tradition und des arab. خَرَّان, das sachlich genau ארירן entspricht, ist die erste Etymologie vorzuziehen. Jer. Sanh. V, 22[d] hat מקל für ארירן, das aber nicht als Übersetzung[2] dieses Wortes aufgefaßt werden darf, trotz syr. ܐܪܝܢ, „hohe Stange". B. K. 11[a] oben ist עדידה „Läppchen = syr. ܥܕܝܢ entschieden dem ארורה[3] der Handschriften und der mittelalterlichen Autoren vorzuziehen, da es als eine Deutung zu TW. עד gegeben ist. Auf eine Nebenform אדידה geht wohl die falsche Lesart ארורה zurück.

ארי

Die im babylonischen Talmud häufig gebrauchten Schulausdrücke איירי ב' „diskutieren",[4] אריא „Argument, Grund" gehören

[1] Teilweise schon richtig Levy TWB. s. v. אדרא, der freilich in midraschischer Art „Tenne" als Synhedrin auffaßt.

[2] Es handelt sich bei dieser Halachah darum, daß die Zeugen mit Bezug auf das Mordinstrument sich so widersprechen, daß ein Mißverständnis ausgeschlossen ist, z. B. zwischen einem Schwert und einem Messer, beziehungsweise einem Stock.

[3] Vgl. Rabbinowicz zur Stelle und außerdem das gemeinte Responsum bei Harkavy S. 107, wo auf die beiden Mekiltas verwiesen wird, die עדידה lesen. In unserer Mek. Mischp. XVI, 93[a] steht עדר und ebenso Mek. R. Simon 147, wofür jedoch wohl עדד zu lesen sein dürfte. Jer. Schab. V, 8[b] hat editio princeps wie Ms. Genizah ganz richtig עודדיה und nicht עודריה, wie die späteren Ausgaben bieten; im babylonischen Talmud auch אודדה entsprechend der Abschleifung des ע im babylonischen Dialekt.

[4] Auch Joma 34[a] in dieser Bedeutung: „die Mischnah befaßt sich hier nicht mit der Ordnung und daher ist diese nicht genau angegeben", wonach

zu ארי = ארע, hebr.[1] ערץ, arab. عرض „treffen, auf etwas stoßen" und dem arabischen Gebrauche dieses Verbums entsprechend bedeutet ארי ב' „sich mit einem Gegenstand befassen", „über etwas nachdenken". Das Substantiv אריא daher zunächst „Argument", wie syr. ܐܘܪܥܢܐ, und dann auch das aus einem Argument sich ergebende Resultat = Grund.

Die Wurzel ארי = ארע liegt ferner vor in Schir R. zu II, 17, wo TW. הרי בתר haggadisch gedeutet wird als „das vom Geschick bestimmte Stück", wonach daselbst gelesen werden muß: כדי שיטלון ... בתר אריהון[2] „damit sie — die heidnischen Mächte — das ihnen Bestimmte erhalten". Wäre es nicht für das Wortspiel mit הרי, dann hätte der Midrasch wohl ארעיהון und nicht אריהון gesagt.

אשי

Der Name אשי ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, aus אָשֵׁר verkürzt, sondern spätere Orthographie für אִישַׁי I Chr. II. 13, weswegen in der geonäischen Literatur אשי und ישי wechseln. Vgl. meine Bemerkung in Rivista Isr. V, 11 und Geonica II, 315. Man berücksichtige auch die konstante Schreibweise אסי im babylonischen Talmud für איסי = יוסי, abgekürzt von יוסף. Eine durch Anhängung des Suffixes ān erweiterte Form von אשי ist אשיָן, אשיאָן, das natürlich nicht *Ἀσίας* oder *Ἀσίων* ist, wie Krauss Lehnwörter s. v. behauptet. In alten Quellen ist שׁ nie = σ und beruht die gegenteilige Behauptung von Krauss I, 8 auf einem Mißverständnisse.

Raschi לא דק, das Levias verleitete, איירי die Bedeutung „berücksichtigen" zuzuschreiben. Der Gaon l. c. sagt nicht wie Levias, Hebr. Un. Coll. Annual p. 153, daß ארי soviel wie ערא „ergreifen" ist, sondern daß in diesem Worte א = ע. Im Jeruschalmi wird das mit ארע synonyme הגע in ähnlicher Bedeutung verwendet: etwas begründen.

[1] Zu dieser Wurzel gehört hebr. עריץ „gewalttätig", das genau so wie das synonyme פגע „treffen" und „angreifen" bedeutet und daher an einigen Stellen ארי „Einwand erheben, angreifen". Das hebr. ערץ liegt vor Ben Sira XIII, 7, wie ich in meinen Randglossen zur Stelle schon bemerkt habe, während ערץ „zittern" auch aram. ערץ ist und arab. عرص entspricht. Anders Hoffmann, ZDMG. XXXII, 162.

[2] Die von Benvenisti mitgeteilte handschriftliche Lesart בתריהון, die Bacher, P. A. III, 265 akzeptiert, ist wertlos, da sie הרי unberücksichtigt läßt. Auch der folgende Ausspruch des Midrasch: כד היסב מלכותא בתר כולה ist von den alten und neuen Erklärern mißverstanden worden, er bedeutet: wenn Israel nach seiner Verachtung wieder die Herrschaft übernehmen wird. כולה = כולאה von כלא „verachten" und סולאנא „Schmutz"; der Midrasch deutet nämlich הרי als הראי von ראי „Schmutz".

בטל

Die gemeinsame Wurzel בטל „aufhören" hat im Aramäischen auch die Bedeutung „nichtig, nutzlos sein" entwickelt. Infolge der Liquida ל ist im Syrischen בטל in der letzten Bedeutung ܒܕܠ geworden, daher ܒܕܘܠܬܐ und ܒܕܠܐ Unsinn = ܒܛܠܐ und בטלה im Jüdischen. So oft, bemerkt der Midrasch, R. Tarphon etwas Vernünftiges hörte, da pflegte er zu sagen . . ., sobald er aber „Unsinn" דבר של בטלה hörte, da pflegte er zu sagen . . . Jakob, heißt es ferner, antwortete Reuben nicht auf seinen Vorschlag — Gen. XLII, 37 — „weil man auf Unsinn nichts erwidert".[1] In diesen wie in vielen anderen Stellen wird בטלה genau so wie das syrische ܒܕܠܐ gebraucht und es liegt daher gar kein Grund vor, eine syrische Wurzel ܒܕܠ = arab. بذل anzunehmen, wie Schulthess HW. p. 2 es tut. Auch ܣܒܬܐ ܒܕܘܠܬܐ ist demnach als „wertlose Alte" zu erklären, wie עדות בטלה[2] „nichtiges Zeugnis" oder נר של אבטלה[3] eine „nutzlose Lampe", d. h. eine Lampe, die am Tage brennt.

בלן

in Jer. Peah. 20d, 69 wird allgemein als ein Schreibfehler für כלן *καλόν* „schön" angesehen und in der sogenannten „kritischen" Ausgabe von Luncz ist sogar im Texte כלן gesetzt, ohne zu bemerken, daß editio princeps — Ms. R.: בלו — בלן hat. Es liegt aber gar kein Grund für irgend welche Emendation vor, da an der betreffenden Stelle בָּלָן „verständig" von בלא Verstand einen sehr guten Sinn gibt, was von *καλόν*, das übrigens nur קלון[4] hätte lauten können, nicht behauptet werden kann. Der Rabbi bemerkte zu seinem Kritiker: לא בלן מסתור אלא מבני „nicht im Niederreißen — Kritik — zeigt sich der Verstand, sondern im Aufbauen". בלא Verstand ist nicht allein syrisch, sondern auch jüdisch, vgl. Dan. VI, 15. In den Handschriften des Targums kommt wie Levy TWB. I, 99 hervorhebt, mehrere Male בלי vor, wofür die Ausgaben כלי setzen. Wahrscheinlich gehört auch der Eigenname באלי zu בלא, also der „Verständige oder Mutige". An *Βάλης* = Valens — so Krauss! — ist nicht zu denken, denn erstens erscheint

---

[1] Vgl. Gen. R. XCI, g. E. = Aboth di R. Nathan, ed. Schechter, S. 112.

[2] Sanh. V, 2 und 3.

[3] Jer. Jom-Tob V, 63b, 22. Die Lesart טבלה in Jalkut — meine Yerushalmi Fragments 314 unten — ist falsch.

[4] Oder קלום wie Schab. 108a.

Valens in der Form וילים und zweitens darf man keine griechischen Namen bei babylonischen Juden suchen. Die Orthographie באלי für בלי bietet nichts Auffälliges, da auch sonst א für ā steht. Joma 83^{b} wird übrigens ausdrücklich hervorgehoben, daß der Name בלא, beziehungsweise בלה = hebr. בָּלָה laute.

בוֹלרא

Die Lesart בולרא für ברלא der Ausgaben, B. K. 113^{b}, ist durch das beinahe einstimmige Zeugnis[1] der mittelalterlichen Autoren gesichert. Auch die Bedeutung dieses Wortes läßt sich aus dem Zusammenhang mit Gewißheit bestimmen, es kann neben כרגא „die Kopfsteuer" nur „die Grundsteuer" bedeuten. Die traditionelle Erklärung von בולרא durch בול ארעא „Bodenertrag" ist sachlich richtig, obwohl sprachlich unzulässig, da man in Babylonien zur Bezeichnung der von der persischen Regierung auferlegten Steuer kein hybrides Wort von dieser Art gebraucht haben kann, abgesehen davon, daß בול nur den wirklichen Bodenertrag bezeichnet, während die persische Grundsteuer in barem[2] Gelde entrichtet werden mußte. Die Tradition, die in diesem Worte ein Kompositum sah, ist nichts destoweniger aufrecht zu halten; es ist nämlich nicht anders, als בלו Steuer — so schon im Ezra — und ארעא Boden, daher „Bodensteuer". Da nach aramäischem Lautgesetze in dem neugebildeten Worte א als Vokal des vorhergehenden Konsonanten zu erscheinen hat, so ist die Vokalisation בּוֹלְרָא für בלורא nicht auffällig.

בנתיקה

in Jer. Sanh. 25^{d}, 27 ist einfach ein Schreibfehler für מרתיקה, wie der Zusammenhang unbedingt erfordert. Der verzauberte Zauberer

---

[1] Vgl. Rabbinovicz zur Stelle, Hildesheimer, H. G. S. 353 über die Lesart der mittelalterlichen Autoren, und unterliegt es keinem Zweifel, daß בולארא ein Kopistenfehler für בוֹלארא ist. Alfassi, R. Ascher, Abulafia — שטה מקב zur Stelle — haben בוֹל ארעא, wie auch sonst Composita in zwei Worte geschrieben werden. ראבן 91^{b}, 11 v. u. hat בוֹלרא. wofür natürlich בוֹלרא zu lesen ist; die Erklärung Raschis: מב קרקע שאכל פירות geht nicht, wie נמוקי יוסף behauptet, auf eine Lesart אבוֹלרא zurück, sondern will nur sagen, daß der Besitzer den Ertrag des Bodens verzehrt hat, so daß die Grundsteuer nicht eingehoben werden kann. Die Metathesis בורלא für בוֹלרא ist übrigens gar nicht unmöglich, so daß die Lesart בוֹלרא nicht ohneweiters zu verwerfen ist.

[2] Vgl. Nöldeke, Tabari 241.

konnte sich nicht von der Stelle rühren, so daß er den Leuten den Weg versperrte, die ihm daher beim Hinein- wie Hinausgehen einen Schlag מרתוקה versetzten. R. Samuel Jafeh, obwohl er nach dem Erscheinen der editio princeps des Jeruschalmi sein Werk יפה מראה schrieb, war zweifelsohne im Besitze eines handschriftlichen Jeruschalmi und er hat wohl auf Grund desselben מרתוקה an unserer Stelle.

בוצינא

Jer. Ter. Ende 48b, 15 wird ausdrücklich die Verwendung der ausgehöhlten Königskerze בוצינא als Öllampe erwähnt, und ist daher die Annahme — Sachs, Beiträge I, 92 — wonach die Benennung der Lampe als בוצינא von der Verwendung dieser Frucht als Laterne u. dgl. herrührt, nicht ohneweiters zurückzuweisen. Freilich ist daran zu erinnern, daß auch „Kerze" ursprünglich „Werg" bedeutete, so daß בוצינא ursprünglich den aus der Königskerze hergestellten Docht bezeichnete und erst später schlechtweg die Lampe. Vgl. Löw, Pflanzennamen Nr. 41, Nöldeke, ZDMG. XXIX, 650 und Lagarde, Sem. 52—56.

בקבק

Plural zu בקבק ist בקבקיות und nicht בקבקים, wie die mittelalterlichen Autoren schreiben. Es findet sich Abot R. Nathan II, ed. Schechter XX, 43, wo für בקבקביות nicht בעקיפין zu lesen ist, sondern בבקבקיות, das in der Parmaer Handschrift — Nachtrag 169 — als בקקביות erscheint. Die von Schechter aus Babli Men. 109b, Jer. Pes. VI, 33a, 12 herangezogenen Parallelen, sowie Version I, haben das griech. קומקמוס für das hebr. בקבקיות, das wohl kein sehr geläufiges Wort war, da es meines Wissens an keiner anderen Stelle der talmudisch-midraschischen Literatur vorkommt. Wie schon andere vermutet haben, ist בקבק wohl ein onomatopoetisches Wort und wäre noch hinzuweisen auf syr. ܒܩܒܩܬܐ „das Girren der Tauben" neben ܒܩܒܘܩܐ = בקבוק.

גודא

Gemeinaram. גודא „Wand", wovon natürlich jüd.-aram. גודא „Ufer" nicht zu trennen ist, hat mit גד „abschneiden" wohl nichts zu tun. „Ufer" ließe sich noch im Notfalle als „das Abschneidende" erklären, „Wand" aber kann schlechterdings nicht aus einer Wurzel mit der GB. „abschneiden" abgeleitet werden. Mit Rücksicht auf

aram. ספר „Ufer“, im Jüdischen auch „Grenzstadt“, das auf eine Wurzel mit der GB.[1] „umgeben“ — assyr. *saparu* „umgeben“; *supuru* „Umschließung, Mauer“ — bin ich geneigt, גורא zu אגר „binden“ zu stellen, woraus die Doppelbedeutung dieses aramäischen Wortes ohneweiters sich ergibt. Ferner liegt die Zusammenstellung mit bh.[2] נגד, als dessen Grundbedeutung die Lexikographen „sich erheben, hoch sein“ angeben, was mir aber mehr als zweifelhaft erscheint.[3]

Das Verhältnis zwischen aram. גודא und bh. גדותיו ist schwer zu bestimmen, die Massora scheint über die Orthographie dieses Wortes nicht ganz im Klaren zu sein, aber die Identität dieser beiden Worte ist wohl nicht zu bezweifeln. Warum in den modernen Wörterbüchern unter גדה jeder Verweis auf jüd.-aram. גידא fehlt, weiß ich nicht. R. Nathan, der Verfasser des Aruk, hat sie schon richtig zueinandergestellt. Ehrlichs Versuch — Randglossen Jos. III, 15 — für bh. גדותיו eine arabische Etymologie zu geben, ist ganz verfehlt.

גלב

Als die Grundbedeutung dieser Wurzel ist „schälen“ anzusetzen, als eine Spielform von קלף, mit dem es auch abwechselt. Vgl. Targ. II. Sam. XVII, 5 גלבין — so zu lesen mit Kimhi zur Stelle — neben syr. ܓܠܦܐ = ܩܠܦܐ „Floßfeder“, worauf schon Löw bei Krauss s. v. גלבין hinweist. Das hebr.-aram. גלב „barbieren“ wie arab. جُلْبَة „Häutchen einer Wunde“ lassen sich ganz ungezwungen von dieser GB. ableiten und ebenso aram. מגלבא, das Fleischer bei Levy TWB. II, 567 ganz richtig als „Häutungswerkzeug“ erklärt. Analoge Entwicklungen liegen vor in arab. سحل „abschälen“ und „peitschen“, sowie jüd.-aram. קלף „abschälen“ und קילפא[4] „Peitsche“.

---

[1] Aus dieser GB. ist auch arab. شَفِير und andere Ableitungen von شَفْر, die „Raub“ bedeuten, zu erklären; demnach Nöldekes Bemerkung ZDMG. LIV, 160 zu ergänzen.

[2] Ist eigentlich schon darauf hingewiesen worden, daß assyr. *gadu* häufig die Bedeutung von hebr. נגד hat? Wäre es zu gewagt, zu behaupten, daß *gadu = nagadu*?

[3] Für das Arabische allerdings ist نجد „hart sein“ wohl gesichert.

[4] Vgl. Aruk s. v. קולפא VII, 110. Ber. 58ª erhält der Richter ein קולפא, wofür im hebräischen Satze Sanh. 7ᵇ ורצועה steht. Die Lesart ק' דפרזלא bei Rabbinovicz ist daher zu verwerfen und beruht dieselbe wohl auf einer Verwechslung des aram. קולפא mit pers. کوپال קופלא, während Schab. 63 die Ausgaben für dieses קיפלא umgekehrt קולפא haben! Ket. 65ª קול' דשיראי „eine Peitsche aus Seide“, d. h. wohl ein Wedel, um Fliegen zu vertreiben. Ms. M. liest an

Syr. ܓܠܒܐ „Dolch" bedeutete[1] ursprünglich wohl ein spitzes Instrument, um Tierhäute zu enthaaren, demnach ist assyr. *gullubu* „ritzen" — Jensen bei Schulthess HW. S. 89 — sekundär.

גלם

Schab. 77[b] wird zwar eine ziemlich ansprechende Etymologie von גלימא „Oberkleid" gegeben,[2] assyr. *gulinu* „Kleid" jedoch legt die Vermutung nahe, daß es nichts mit גלם „formlos sein" zu tun hat, sondern dem Assyrischen entlehnt sei und deswegen auch mit Sicherheit nur im babylonischen Talmud sich nachweisen läßt. Die gewöhnliche Übersetzung von גלומי Ezech. XXVII, 24 durch „Mantel" ist mir sehr zweifelhaft und spricht für die Auffassung des Targums, der es durch גיזין „abgeschorene Wolle" wiedergibt, das arab. جُلَّمَة „lana tonsa", das sogar formell dem גלומי entspricht. Ich habe ferner Bedenken gegen die übliche Annahme, wonach die GB. von jüd. גלם „formlos sein" wäre, da es in der halachischen Terminologie als Gegensatz zu פשוט „Rohmaterial" gebraucht wird.[3] Der arabische Gebrauch[4] dieser Wurzel zeigt vielmehr, daß deren Grundbedeutung „abschneiden, abhäuten" sei, wonach auch jüd. גלם eigentlich den Gegenstand bezeichnet als etwas, das schon „beschnitten und behauen ist" und nicht mehr im Naturzustande sich befindet, wenn er auch noch nicht eine bestimmte Form erhalten habe.

Von diesem גלם ist das in den palästinensischen[5] Targumim und Midraschim sich findende גלימא „Hügel", aber auch = TW. עמק „Tal" vollständig zu trennen, da dieses wohl κλίμα in seiner eigent-

---

dieser Stelle fälschlich קופא רישריא — letzter Buchstabe undeutlich! — was entschieden falsch ist, da assyr. *kuppa* „Dolch" hier nicht paßt. — Zur Verwandtschaft zwischen „Haut" und „Peitsche" vgl. auch arab. جلد „geißeln" und جلد „Leder, Haut". Gegen die Zusammenstellung dieses Verbums mit aram. גגר seitens Barth, E. S. 40 vgl. Fraenkel, B. A. III, 78 und wäre noch auf griech. σκῦτος, das „Haut" und „Peitsche" bedeutet, hinzuweisen.

[1] Näher jedoch liegt die Annahme, daß dies zu גלף „behauen" gehört, wovon griech. γλύφω.

[2] „Das Oberkleid heißt גלי', weil der darin Eingehüllte wie ohne Gliedmaßen גולמא aussieht."

[3] Vgl. z. B. Tos. Ḥull. I, 13 = Talmud 25[a].

[4] Vgl. Barth, E. S. 42 und dagegen Fraenkel, B. A. III, 79 über den Zusammenhang dieser Wurzel mit hebr.-aram. גרם.

[5] Christlich-palästinisch: Tal.

lichen Bedeutung ist. Dagegen gehört syr. ܓܠܡܢܐ „felsiger Boden" zu גלם „abschneiden, abscheren", daher ܓܠܡܐ „von Pflanzen barer Boden".[1]

גרם

in der Schulterminologie des Talmuds gehört zu جَرَسَ „murmeln, Töne von sich geben", nicht zu bh. גרם „reiben". Wie aus Suk. 28[b] und B. B. 21[a] hervorgeht, bezeichnet גרם das rein Mechanische des Studiums, das „Hersagen des Gelernten", und dies geschah schon in tannaitischer Zeit — Erub. 53[b] unten — in einem Singsang.[2] Wie aus המה „knurren" die Metapher המה נפש „tief bewegt sein" entstand, so auch aus גרם die Redensart נפש 'ג und ist demnach Ps. CXIX, 20 נפשי 'גר zu übersetzen: meine Seele tobte leidenschaftlich für dein Gesetz. Verwandt mit גרם ist vielleicht die Wurzel כרז „ausrufen", deren Ableitung von *κήρυξ* mit Recht von Nöldeke, Gött. G. A. 1884, 1019 und Fraenkel, ZDMG. 52, 291 beanstandet wird.

גיתא

B. K. 114[a] ist, wie aus Rabbinovicz[3] zur Stelle zu ersehen ist, גיתי die bestbezeugte Lesart, neben der nur noch ניתי in Betracht kommt, und aus einer Kombination dieser beiden Lesarten entstand גיותי — so auch מקח וממכר 65[a] — das daher bei der Erklärung dieses Wortes außer acht bleiben muß. Sachlich unmöglich ist die Lesart[4] גזותי, der Löw bei Krauss s. v. גית den Vorzug gibt, denn an dieser Talmudstelle wird dem persischen Gerichte nicht „Raub" גזתא vorgeworfen, im Gegenteil, es wird hervorgehoben, daß dasselbe eher imstande ist, den Schuldigen zu bestrafen als das jüdische Gericht, welches auf strenger Evidenz besteht. R. Hai Gaon l. c. erklärt

---

[1] Syr. ܐܬܓܠܡ „sich zeigen" gehört wohl zu גלם II = assyr. *kalamu* „sehen", obwohl es auch von גלם I sich erklären ließe.

[2] Vgl. auch Lev. R. XIX Anfang רנה של תורה von רנן „murren, murmeln" und ferner הגה „murmeln, studieren", zu dem Goldziher, Abhandlungen zur arab. Phil. 27 ff. هجا „murmelnd lesen" stellt. — Zu جَرَسٌ Glocke vgl. Vollers, ZDMG. 50, 638.

[3] Hinzuzufügen wäre noch Aruk, der s. v. wie s. v. גיתי מגסתא hat.

[4] B. K. 114[a] oben und B. M. 30[b], wo Aruk und die Handschriften מגוסתא für מגיזותא der Ausgaben lesen, ist גז „rauben" wohl am Platze und 'ס in מגוסתא als Assimilation an das ת zu erklären. Der Gaon שערי צדק 84[b] freilich schreibt: בי דינא דמגיסתא ב"ד של קערה כי כן [בתרגום!] קערת כסף מגיסתא דכסף . . . . ולוקחי' שוחד ומי שהביא קערה דנין לו. Levy, TWB., gibt dieselbe Erklärung, ohne auf dieses gaonäische Responsum zu verweisen.

daher ganz richtig: לפי שדיין האומות מי שתובע את הגנב לוקחים אותו ומכין אותו עד שיודה ואע"פ שאין להם ידיעה גמורה... אבל ישראל אין דנין... עד שידעו ידיעה גמורה: Dagegen bezweifle ich die Richtigkeit seiner Angabe, daß גיותי persisch sei, er scheint vielmehr an das persisch-arab. قوة „Macht, Strenge" gedacht zu haben, was natürlich ganz ausgeschlossen ist. Ich glaube, daß גיתי[1], beziehungsweise גיתי zu גנא gehört, das aramäisch sonst zwar „tadeln" heißt, dessen Grundbedeutung aber, wie aus dem Arabischen zu ersehen ist — vgl. Nöldeke. ZDMG. 54, 158 — „falsche Beschuldigung erheben" ist. Die Perser, behauptet der Talmud, entscheiden auf bloße Beschuldigungen hin דיינין בגיתי, während die Juden, falls solche erhoben werden, sagen: wer bestätigt dieselben?[2] דאמרי מי יימר. Ferner liegt assyr. *gilittu* „Schrecken", denn obwohl es einen ganz guten Sinn gäbe, von den persischen Gerichten auszusagen, daß sie — im Gegensatz zu der jüdischen Obrigkeit — mit „Schrecken" richten, so ist dies doch nicht ganz das Wort, das man an dieser Stelle erwartet.[3] Sprachlich wäre die Assimilation des ל bei einem Fremd- oder Lehnwort nicht auffällig.

דגל

In den Midraschim steht an einigen Stellen für das wenig gebrauchte und daher den Abschreibern nicht geläufige דגל „lügen", דלג „hüpfen" und es scheint, daß etwas Ähnliches in der Peschitta Hab. III, 6 geschah. Die im Talmud und Midrasch vorherrschende Auffassung von ויתר, Hab. l. c. ist, daß es zu נתר „springen" gehört. B. K. 38ᵃ in den nicht zensierten Ausgaben: ויתר לישנא דאגלוי היא כתיב הכא ויתר וכתיב התם לנתר בהם על הארץ ומתרגם לקפצה

---

[1] Regelmäßig für גנתי; der doppelte Plural ist bekanntlich im Aramäischen des Talmuds ziemlich häufig.

[2] Vgl. Rabbinovicz zur Stelle, מימר der Ausgabe ist wohl aus מי und ימר kontrahiert, während דדייני במי יימר bei Hai Gaon durch das vorhergehende דדייני veranlaßt ist. Aruk s. v. מגסתא liest דאמר, was vielleicht das Richtige ist.

[3] Raschi freilich versteht die Talmudstelle dahin, daß das persische Gericht seine Entscheidungen durch Anwendungen von Gewaltmitteln, wie Schläge u. dgl. m. erzwingen kann, während den Juden nur Worte zur Verfügung stehen. Nach dieser Auffassung ließe sich גיתא aus נגד „geißeln" erklären — die Assimilation des ד an das folgende ת ist gemeinsemitisch — und גיתי wären „Geißelungen", genau dem חובטין במקלות Raschis entsprechend. Aber so weit wir wissen, war das jüdische Gericht während der Sassanidenherrschaft von der Regierung anerkannt und hatte sogar Gewalt über Leben und Tod, vgl. z. B. Sanh. 52ᵇ, so daß aus sachlichen Gründen Raschi's Erklärung kaum haltbar ist.

בהון על ארעא. Ähnlich Tanḥuma ed. Buber III, 28: ויתר הקפיצן לגוהם שנאמר לנתר בהם על הארץ und beruht die Paraphrase des Targums בלבלינין לעממיא auf der Auffassung des Talmuds, wonach ויתר = „aufspringen lassen", in übertragenem Sinne „von der Heimat vertreiben". Es ist nun höchst wahrscheinlich, daß ein von syrischen Übersetzern gebrauchtes Targum ודלגו „und sie sprangen auf" für TW. ויתר hatte, das dann in die Peschitta wörtlich überging, wie manch anderer jüdischer Ausdruck. Die Abschreiber aber, denen das jüdische דלג unbekannt war, setzten dafür ܘܕܓܠܘ und verursachten dadurch den Kommentatoren nicht wenig Kopfzerbrechen, da „lügen" hier nicht am Platze ist. Wäre die Existenz eines ܕܓܠ „betrachten", besser bezeugt, als es bis jetzt — trotz Fraenkel, ZA. XV, 107: Schulthess ibid. XIX, 127 und HW. 19 — ist, so wäre das einfachste, ܘܕܓܠ zu lesen, wie schon ein Tanna (Tanḥ. l. c.) aus der ersten Häfte des 2. Jahrhunderts ויתר mit יללן „er — Gott — erspähte sie" übersetzt, indem er es von תור „auskundschaften" ableitet, was sprachlich eher berechtigt ist als *καὶ διετάκη* der Septuaginta, die hier aram. תרי = hebr. שרה „wässern" voraussetzen. Jedenfalls ist es nicht erlaubt, auf Grund dieser Peschittastelle ein ܕܓܠ „zerfloß" anzusetzen, wie es Schulthess, HW. 17, tut.

דוקני

Jer. Maas. III, 51a, 7 und 15 verzeichnet Ratner aus Serillos handschriftlichem Kommentar die Variante דוקרני für דוקני der editio princeps und Ms. R. Wie häufig aber bei Serillo haben wir es wohl auch hier mit einer Emendation und nicht Variante zu tun, da wir zwei alte Zeugen für דוקני haben. Es ist nämlich Ratner entgangen, daß sowohl ספר הפרדס, ed. Wistinetzki S. 450, wie Jalk. Makiri zu Ps. II, 16 דוקני lesen. An דיקנא Bart — so R. El. Fulda, dem Löw bei Krauss s. v. beistimmt — ist gar nicht zu denken; die halachische Erörterung dreht sich darum, ob die Mischnah unter אחת die einzelne Frucht oder das einmalige Abpflücken versteht, wonach דוקני ein Werkzeug, mit dem mehrere Früchte auf einmal abgepflückt werden können, und so erklären die Stelle alle Kommentare mit Ausnahme des R. El. Fulda. Krauss, Lehnwörter, denkt an *δίκελλα*, was ansprechend ist, aber nicht absolut notwendig, da דקר = דקן sein könnte und דיקני etwa „ein spitzes Instrument".

דרדר

Kalir im Pijjut אזכיר סלה für פרשת זכור, in der Sündenliste Amaleks, beschreibt denselben mit den Worten ומדור לדור גלגל ודרדר, womit er sicher auf Pesikta[1] זכור 29ª מדר ודר ואנא בתריה לדר דרין anspielt. Demnach ist in dieser Pesiktastelle zu lesen: מדרדר für מדר ודר und der Sinn ist: Er wälzte sich — Amalek war ununterbrochen tätig in seinem sündhaften Unternehmen gegen Israel — ich aber folge ihm von Geschlecht zu Geschlecht. Die defektive Schreibweise מדר דר in Exod. XVII, 16 gab der Haggadah Veranlassung es — als ein Wort — מדרדר zu lesen.

דור = דבר

Eine in unseren Ausgaben des Talmuds fehlende Wurzel ist דְּוַר, von welcher der Gaon bei Harkavy, Responsen p. 158, bemerkt: דבר באעי איניש למימר השנתי אמ׳ הורתיה ואדורתיה יכבר כרור הוא ויש ממנו ימדורתא בלשון בתלמוד ובו׳ und er erklärt demnach מדורתא „Peitsche" als ארמי לשון השנ׳. Irrtümlich hat Aruk — דר[3] — dies דור mit דרו „tragen" zusammengestellt, was ganz ausgeschlossen ist; dies ist = syr. ܕܪܰܥ „auf dem Arm tragen", jenes = דְּבַר „führen", דַּבַּר „antreiben", daher מְדוּרְתָּא „Peitsche". Beispiele für den Übergang von ב in ו anzuführen, ist wohl überflüssig, es sei jedoch bemerkt, daß in Geonica II, 337; 394 auch אוור und איר für אבר sich findet. Nahe verwandt mit דרי „tragen" ist dagegen אדרא, das B. B. 73ª — Nöldeke, MGr.: Sanh. ist Druckfehler für B. B., von Schulthess, ZA. XXV, 292 übernommen! — als das aramäische Äquivalent für גַּם gegeben ist. Nöldeke l. c., dem Landauer, Gött. G. A. 1879, 404 und Schulthess l. c. sich anschließen, hält אדרא für einen Schreibfehler, entstanden aus אדרא = syr. ܐܶܕܪܳܐ, womit in der Peschitta גֹּרֶן übersetzt wird. Dagegen möchte ich folgendes bemerken. Die Lesart אדרא, beziehungsweise אדארא findet sich in den Ausgaben — so schon in der editio princeps — den Handschriften[2] des Talmuds, bei den Geonim (Responsensammlung, ed. Harkavy S. 108), im Aruk, sowie bei vielen mittelalterlichen Autoren, wie R. Geršom, RSBM.

[1] In den Ausgaben falsch מדור דור, richtig in Mek. R. Simon 84 unten, deren Quelle sicher die Pesikta ist und Jalkut N. 268 Ende Beschallaḥ. Ich sehe nachträglich, daß schon Bacher, Monatsschr. XXV, 240 מדרדר liest, ohne aber auf Kalir zu verweisen. Seine Auffassung jedoch, wonach Subjekt in מדרדר Gott ist, läßt sich kaum verteidigen und hat Kalir gegen sich, der es auf Amalek bezieht.

[2] Ms. H. אדרא, was eher von אדרא als אדרא verschrieben ist.

und RABD., um nur einige derselben namhaft zu machen. Die Erklärungen[1] zu diesem Worte bei den erwähnten Autoren lassen darüber keinen Zweifel, daß sie אדר und nicht אדר lasen. Wollte man aber auch diese wichtigen Zeugen für die Lesart אדר unberücksichtigt lassen, so wäre noch darauf hinzuweisen, daß es auch sachlich nicht dem syr. ܐܕܪܐ entspricht, denn an der betreffenden Talmudstelle kann es, wie die Kommentatoren richtig sahen, nur Segel bedeuten,[2] während das syrische Wort Fahne oder Stange ist. Die Lesart אדרא ist demnach gesichert, wenn auch die Etymologie etwas dunkel ist. Höchstwahrscheinlich ist es soviel wie אדרעא „Arm", eine leicht erklärliche Metapher für das Segel, das im gewissen Sinne der Arm des Bootes ist. Wir hätten demnach in diesem Worte genau wie in אדי „tragen" — vgl. Aruk s. v. — ein vollständiges Verschwinden des ע, während es in דרי „tragen" in י, beziehungsweise א' übergeht. RABD. bei Aschkenazi שטה מקב' zur Stelle erklärt אדרא wie folgt: ... לשון דרי לשון הולכה כי הנס טוען אותה ומוליכה, was mit Rücksicht auf syr. ܕܪܝ „gubernavit navem" Beachtung verdient.

דארן

Der berüchtigte Sklave R. Naḥmans B. K. 97ª war der Träger eines berühmten Namens, denn דארו — für Krauss Δῶρος, trotz des א'! — ist die Pohlawi-Form für דריוש, daneben auch דארוי und דאראי. Hoffmann, ZA. II, 51 konnte die Form דארו nur in Ortsnamen nachweisen.

חבא = הבא

Die Joma 83ᵇ gegebene Erzählung als Illustration für die Wahrheit des Spruches „nomen est omen" findet sich auch Jer. R. H. III, 59ª, 31 mit der Variante, daß R. Meïr seine Kollegen

---

[1] RSBM. zur Stelle stellt es zu אַדֶּרֶת „Mantel", der Gaon l. c. zu einem angeblichen אדר, beziehungsweise עֶדֶר „Fell"!

[2] Die Bezeichnung des אדרא durch נס in der Mischnah rechtfertigt der Talmud mit einem Hinweis auf Ezek. XXVII, 7. Dies hat nur dann einen Sinn, wenn in dieser Mischnah נס nicht wie sonst „Panier, Stange" bedeutet, sondern „Segel", weswegen die Ezechielstelle angeführt wird, weil dort מפרשך von נס gesagt wird, was für die Bedeutung von נס = Segel spricht. Es wäre aber ganz und gar gegen die Methode des Talmuds, ein so häufiges Wort wie נס „Panier, Stange", das mehr als zwanzig Mal in der Bibel vorkommt — sogar einige Male im Pentateuch! — zu belegen. Targ. Jes. XXII, 33 קלע für TW נס zeigt, daß der Talmud die Mischnah richtig verstanden hat.

vor ihrem gemeinsamen Wirt warnte, mit den Worten הובא לכון מניה בר נש בישא הוא. Dieselben sind zu übersetzen: „Ihr habt ein Versteck nötig vor ihm, denn er ist ein schlechter Mensch". In Babli wird nämlich ausführlich berichtet, wie R. Meïr sein Geld in einem Friedhof versteckt hat, wodurch er es vor dem diebischen Wirte gerettet hat, seine Kollegen, die diesem ihre Gelder anvertrauten, erhielten dasselbe nicht zurück. Demnach ist הובא = חובא von חבא, das auch hebräisch wie arabisch „verstecken" bedeutet.[1] Bei dem Zustande, in dem der Jeruschalmitext sich befindet, ist natürlich ganz gut möglich, daß für הובא einfach חיבא zu lesen sei.

הדיא

Zu dem im Talmud einige Male erwähnten Eigennamen הדיא ist das biblische יהדי I. Chr. 2, 47 und הדי II. Sam. 23, 30 zu vergleichen. Theophore Namen haben im Jüdischen gar merkwürdige Veränderungen und Verkürzungen sich gefallen lassen müssen, so daß die Annahme, wonach הדיא nur aramäische Orthographie für הדיה = יהדי = יהדיה, Beachtung verdient.

הדיא

ist ein im Talmud häufig gebrauchtes Adverb, dessen Bedeutung „ausdrücklich, deutlich" sicher ist, über dessen Herkunft aber gar viele abenteuerliche Etymologien zu finden sind. In der Schulterminologie ist בהדיא = בפירוש, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man die von Bacher, Terminologie II unter diesen Stichwörtern gesammelten Zitate untereinander vergleicht. Nun werden aber in der tannaitischen Literatur die Ausdrücke מיוחד und מפורש in genau derselben Bedeutung gebraucht, das eine wie das andere heißt „ausdrücklich". Es ist nun leicht zu sehen, daß בהדיא zu יחד = אחד gehört[2] und wörtlich „einzeln hervorgehoben" heißt. Wie הדדי für חדחדי zeigt sich auch sonst in dieser

---

[1] חבא ist auch aus den aramäischen Partien des Jeruschalmi zu belegen, wenn auch selten. Die Abschleifung des ח zu ה, beziehungsweise א in den jüdisch-aramäischen Dialekten findet sich auch bei ח = خ, vgl. z. B. חמם fegen, נהל „sieben". אהבא = אחבא, bh. אחאב. die alle arab. خ entsprechen, wonach Fraenkel, B. A. IV, 76 zu berichtigen ist.

[2] Ähnlich gemeinaram. לחוד, das zu einem חוד von der Wurzel אחד gehört, obwohl es im Syrischen so behandelt wird, als wäre es ein ע"ו und daher ܚܝܕ „vereinigen" = targ. יחד. Auf ܐܚܕ = hebr. אחד geht syr. ܐܘܚܕܐ „Getreidebehälter".

Wurzel ח zu ה abgeschwächt. Die Angabe der WBB., wonach בהדיא auch „öffentlich" bedeutet, beruht auf Mißverständnis. Sanh. 39[a] לשקלי בהדיא und שקילא בהדיא — auch Jalkut Gen. 24 in der editio princeps, wonach Jastrow zu berichtigen — bedeutet „deutlich", d. h. während Adam bei Bewußtsein war, und ist soviel wie „ausdrücklich".

הוה

Ein anderes Schulwort des Talmuds, dessen Bedeutung sicher ist und über dessen Herkunft gar manche unhaltbare Etymologien gegeben werden, ist הוי, das immer mit der Präposition ב verbunden wird und das „diskutieren" oder „fragen" bedeutet. Tos. Ter. II, 28, 11 wird berichtet, daß, als R. Gamaliel einst auf einer Reise über eine Halachah befragt wurde, er sprach: warte, bis wir in der Halachah sein werden המתן עד שנהיה בהלכה. Aus dieser Stelle ist die Bedeutung von היה בהלכה „sich mit der Halachah befassen" ganz klar und ist demnach הוי ב ... nicht anders aufzufassen. Die הוית sind auch wörtlich nichts anderes als „die Beschäftigungen", dann aber auch das Resultat derselben. Im Jeruschalmi ist der Gebrauch von הוי nicht so häufig wie im Babli, beschränkt sich aber nicht, wie Bacher, Term. II, 49 behauptet, auf zwei Stellen. Vgl. Ratner zu Maas. II, S. 105—106. Besonders interessant ist Jer. Schab. VII, 9[c], 3 עבדין הויי בהדין פירקא „sie beschäftigten sich mit diesem Abschnitte", woraus sich die wahre Bedeutung des Wortes הוי ergibt. Ähnlicher Gebrauch von היה liegt schon in einigen Stellen der Bibel vor.

הריוסן

ist ein Wort, das seine Existenz dem verderbten Text des Jeruschalmi zu verdanken hat. Ter. 48[a], 30 lautet in der editio princeps במי נוי הרוסן, daraus, in den späteren Ausgaben במי נוי הריוסן, während Ms. R., wie ich in meinen Yerushalmi Fragments S. 367[b] vermerkte, richtig כמיניי חרסן hat. An und für sich wäre הרסין = הרסָן[1] = חרסן und ebenso הרסָן oder הרסָין möglich — natürlich nicht הרוסן und noch weniger הריוסן — aber angesichts der Lesart der Handschrift ist wohl הרסן zu lesen. Nicht ohne Interesse ist es zu bemerken, daß in allen WBB. die Lesart הריוסן gegeben wird, während editio princeps הרוסן hat!

[1] Die Erweichung des ח zu ה in dieser Wurzel steht für das Aramäische des babylonischen Talmuds sicher und wäre es auch für die Heimat der Tosefta Palästina — ganz gut möglich.

הם

Reiche Belege für den Gebrauch dieses Wortes in der geonäischen Literatur bei Löw, WZKM. XXI, 415 und sei zur Vervollständigung des von ihm gebotenen Materials auf Geonica II hingewiesen, wo הם achtmal — vgl. heb. Register und p. 423 — vorkommt; שאלתות I, 50[a] unten ed. Wilna, N. 30; Anan in seinem Gesetzbuch 43, 204 und ferner R. Amram in seinem Responsum, mitgeteilt von Aruk s. v. בכר ed. Kohut 377.

וסת

Die Zusammenstellung von וסת mit ἔθος ist sprachlich wie sachlich unmöglich; es ist vielmehr ein gut aramäisches Wort, gebildet von ום, beziehungsweise וסי = arab. وَسَى „beflecken", das außer an den in den WBB. verzeichneten Stellen auch B. B. 23[a] nach dem korrekten Texte in H. Ged., ed. Hildesheimer p. 406 oben, für ומבכר[1] zu lesen ist. Demnach ist וסת ursprünglich die „Blutbefleckung der Menstruierenden", dann übertragen auf die „Regel" der Frauen und schließlich — aber äußerst selten! — überhaupt „Gewohnheit".

ותר

Ein häufig in den Talmudim und Midraschim zitierter Spruch lautet: „Wer da sagt: Gott ist zu nachsichtig וותרן, dessen Eingeweide werden überflüssig יתוותרון werden". B. K. 50[a]; Jer. Schek. V, 48[d], 37; Jom Tob III, 62[b], 21; Taan. II, 65[b], 49; Pesikta R. K. שובה 161[b]; Tanh. כי תשא 26; Esther R. zu III, 15 und IV, 1; Gen. R. LXVII, 4; Midr. Tehill. X, 93; Jalk. מבירי zu Ps. II, 75; Jalk. שמעוני Joel 535 und die von Rabbinovicz zu B. K. l. c. verzeichneten Parallelen aus dem Jalkut. Alle diese Stellen haben בני מעי, mit Ausnahme der ersten, wo die Ausgaben חייו für מעוי haben, was vielleicht nur ein Versuch ist, die unverständliche Redensart ותר מעי durch ותר חיי zu ersetzen. Allerdings gibt weder das eine noch das andere einen Sinn — Schir R. III, 4 liest mit Jalkut נתרזו מעיו „hatte Durchfall" für נתיתרו מ׳; danach Levy s. v. zu berichtigen — so lange man an ותר = heb. יתר denkt. Die Lesart יתבתרון in Ms. K. des Midr. Hag. I, 432 zeigt, daß יתיתרון nur des Wortspieles mit ותרן wegen gewählt wurde, indem nach palästinensischer Aussprache ב nicht wesentlich — wenn

[1] An dieser Stelle ist וסי „mit Blut beschmutzen".

überhaupt — von י zu entscheiden ist. Die Redensart מעי מתחתכין ein volkstümlicher Ausdruck für „platzen" läßt sich belegen aus Mek. בא VI, 6ª; XI, 11ᵇ; die Lesart יתותחי חיי ist nach התך חיי Deut. R. VI. Ende zu erklären.

זהר

Trotz Schulthess, HW. 21—22 glaube ich nicht, daß im Hebräischen wie Aramäischen זהר „glänzen" von זהר „warnen, sich in acht nehmen", zu trennen ist. Eine ähnliche Entwicklung von „glänzen" zu „korrigieren" liegt vor im Jüdischen הגה, sehr häufig belegt in den WBB. in der Form מגיה „Bücher korrigieren" von נגה glänzen. Das Sekundäre der Wurzel זהר „warnen", zeigt sich darin, daß es hebräisch in der Bibel wie in den späteren Schriften nur als הזהיר und נזהר erscheint, also wohl erst aus זָהִיר „genügend vom Lichte beschienen, so daß er nicht strauchle", gebildet.[1]

זנדיקין

Aggadat Esther, ed. Buber 37: אנשים בחורים זנדיקין „unverschämte Jünglinge", wahrscheinlich direkt aus dem Arabischen زِنْدِيق — vgl. Dozy s. v. — obwohl es nicht ausgeschlossen ist, daß die Juden unabhängig von den Arabern den Namen der Anhänger Mazdaks als Schimpfwort gebrauchten, zur Bezeichnung rücksichtsloser unverschämter Menschen. Vgl. meine Bemerkungen in Geonica II, 216—17; 298.

זיר

Noch in der neuesten Ausgabe von Gesenius' WB. wird unter סיר „Topf" auf rabbinisch זיר גדול „großer Topf" verwiesen. An der einzigen Stelle, Sifra zu XIX, 35, wo dieser Ausdruck vorkommt, lesen Jalkut editio princeps zur Stelle, RABD. und RS. in ihren Kommentaren zur Stelle זֵר, wonach auch זיר der Ausgaben זֵיר gelesen werden muß, und es ist natürlich nichts anderes, als das biblische זֵר „Kranz", hier der beim Becher — TW. במשורה Flüssigkeitsmaß! — oben sich erweiternde kreisförmige Rand. Der biblische Vers, der Redlichkeit beim Messen und Wiegen einschärft, spricht von מדה, משקל und משורה; die Baraita in Sifra er-

[1] Vgl. auch Pesikta R. VIII, 30ª, ed. Friedmann, wo האיר einige Male im Sinne von הזהיר gebraucht ist.

klärt מדה als das Längenmaß beim Messen des Bodens, משקל als das „Zünglein der Wage" und משורה als „den Kranz des Flüssigkeitsmaßes". Beim Messen von schäumenden Getränken muß nämlich darauf geachtet werden, daß auch, nachdem der Schaum verschwunden ist, das Maß einschließlich „des großen Kranzes" voll ist. Diese Baraita des Sifra ist inhaltlich B. M. 61[b] wiedergegeben und ist זֵר גדול durch שלא ירתיח „keinen Schaum einschenken" erklärt, so daß am oberen Rande anstatt der verschenkten Flüssigkeit Schaum sei.

זרב

Daß arab. زَرْبٌ erst sekundär aus مزراب = مرزاب gebildet ist, hat Fraenkel, Fremdwörter 25 schon hervorgehoben, der zugleich auf das aram. מרזב hinweist, als die Vorlage des arabischen Wortes. Es sei hier bemerkt, daß schon im Jüdischen die Umstellung von רזב in זרב stattfand, wie זרבובית Rinne = רזביבית zeigt. Pes. R. XXXV, 160[b] ist natürlich[1] כזרבובית für כזרכובית zu lesen, was aber nichts mit griech.[2] *σέρφος* — so Güdemann zur Stelle und Krauss s. v.! — zu tun hat, sondern dem סילון של אש Sifre Z. ed. Horowitz 59; Bamidbar R. XIV, 19 genau entspricht. Das Göttliche erscheint dem Irdischen verhüllt in einer feurigen Röhre סילון *σωλήν* = זרבובית, weswegen Gabriel dem Nebukadnezar als זרבובית קטנה של אש und Gott dem Moses als כמין סילון של אש sich zeigte. Jalkut Daniel 1062 hat daher ganz richtig זרבובית durch ביבית wiedergegeben. Lev. R. V ist[3] זרבוביות vielleicht zu זְבוּרִית — Löw, Semitic Studies 373 — „Schale" zu stellen; aber mit Rücksicht auf Schab. 62[b], wo מזרקי Amos VI, 6 TW. für זרביביות durch קנישקנין „röhrenförmige Trinkgefäße" — die Bedeutung ist sicher, wenn auch die Etymologie sehr dunkel ist — erklärt wird, ist wohl auch an dieser Stelle זרבוביות „röhrenartige Gefäße".

---

[1] Eine Kopie der Pariser Handschrift in der Bibliothek des Jewish Theological Seminary hat gleichfalls כזרבובית.

[2] Wenn es aber unbedingt ein Insekt bedeuten muß, wie Güdemann behauptet, dann warum nicht = assyr. *zirbabu*?!

[3] TW. מזרק, wofür זבורית „Schale" eine sinngemäße Übersetzung wäre. Eine Verwechslung von זבורית mit זרבובית „Röhre" liegt Mikw. X, 1 nach der Lesart des RABD. zu Maimonides Mikw. III, 12 vor. Ob זבורית „minderwertiger Boden" schließlich doch nichts anderes als schalenförmige Vertiefung des Bodens, dann übertragen „schlechter Boden" bezeichnet?

חבל

Das gewöhnliche Wort für Pfand im Jüdischen ist פקדון, jedoch scheint in Sanh. I, 1 חבלות das klassische חבלה sich erhalten zu haben. Babli 2b liest zwar חַבָּלוֹת „Verletzungen", die Bemerkung des Jeruschalmi zur Stelle 18a, 32: לא הן גזילות הן חבלות, welche die Kommentatoren nicht erklären können, heißt wohl nichts anderes als: „sind ja Räubereien und — Unterschlagungen der — Pfänder dasselbe",[1] wozu daher die Erwähnung der beiden in der Mischnah? Die Antwort hierauf ist: אתייא מימר לך בפשוטה דקרייא „der Autor der Mischnah folgt dem einfachen Wortsinn der biblischen Verse" und erwähnt daher das dreigliedrige Gericht bei Unterschlagungen von Pfändern, weil in der Bibel mit Bezug auf einen solchen Prozeß dies Gericht erwähnt wird.[2] Aram. ist חבילא „Zins", aber M. K. 28b im Spruch מותא כי מיתא ומרעין חיבוליא bedeutet es wohl Pfand, vgl. R. Ḥananel und R. Sal. b. היתום zur Stelle.[3]

חלבלבא

Durch Geonica II, 239, Z. 22 ist jetzt חלבלבא auch im Jüdischen nachgewiesen.[4] In dem von mir veröffentlichten Fragmente waren ה und ח kaum zu unterscheiden, und möchte ich hier daher bemerken, daß vielleicht חלבלאבא mit ח zu lesen sei. Ob die Gleichsetzung חלבלבא mit חלבצים der Mischnah in diesem geonäischen Responsum auf guter Tradition beruht oder nicht, werden wir hoffentlich gelegentlich von Löw erfahren.

חולסית

In der Baraita B. B. 67a kann nach dem Zusammenhange בתי החולסאות — so zu lesen mit Hai Gaon מקח וממכר XX, 43a und nicht

[1] Vgl. Raschi zu Sanh. I, 1, der gleichfalls darauf hinweist, daß גזילות auch Unterschlagungen einschließt.

[2] Meine in der Lewy-Festschrift, S. 408, gegebene Erklärung zu dieser Jeruschalmistelle ist demnach teilweise zu berichtigen.

[3] Zu erwähnen ist noch, daß editio princeps des Jeruschalmi Sanh. I, 1 חובות für חבלות hat, das demnach nicht, wie allgemein angenommen wird, einfach Korruptel, sondern erklärende Glosse zu dem äußerst seltenen חבלות ist. Vgl. auch Ezech. XVIII, 7 חבלתו חוב und dazu die Bemerkung von Perles in JQR. N. S. II, 118, wonach vielleicht חבלות חובות die ursprüngliche Lesart wäre.

[4] Ein anderer Pflanzenname, der erst durch Geonica dem Lexikon des Jüdischen zugeführt wurde, ist שעינתי; vgl. daselbst S. 296.

בית oder gar החולסאות, vgl. Rabbinovicz zur Stelle — nichts anderes bedeuten als eine Art Speicher, wie schon Abulafia ד״ רמה bemerkte, und daher kommt für die Etymologie des Wortes weder hebr. חול „Sand" — so Abulafia — noch griech. $\varkappa\acute{\alpha}\chi\lambda\eta\xi$ „Kies" in Betracht. Sifre Deut. 39, 78ª ist בית החולות „Sandboden", die bestbezeugte — jetzt auch durch Midr. Tan. 31 bestätigte — Lesart und neben den synonymen עפר, אדמה auch die allein mögliche. Dagegen gehört בית חולסאות „Rumpelkammer" wohl zu חלס = هلس „abgezehrt sein", daher חולסית Lumpen, abgetragene Kleider. Vgl. בלה von Kleidern und Menschen, בלוי „Lumpen", ferner סחבות „abgetragene, zerrissene Kleider", arab. سحب „sein frisches Aussehen verlieren". Von diesem ist zu trennen חולסית, das viermal im Talmud neben מצולה erwähnt wird und das nach der Tradition[1] „Kies" bedeutet und wohl Nebenform von חורסית = bh. חרסית, daher Meg. 6ᵇ auch die Variante חרסית. Der Übergang der Wurzel חרס „kratzen" in חלס liegt auch in syr. ܚܠܣܐ „das schwarze rauhe Haar an der Ohrenspitze" — Löw, Pflanzennamen 159 — vor, das wörtlich „das Kratzende" bedeutet. An griech. $\varkappa\acute{\alpha}\chi\lambda\eta\xi$ ist schon des ח -wegen nicht zu denken, denn trotz Krauss[2] gibt es kein einziges Beispiel für ח = χ.

חמץ = חמם

Bh. חמוץ[3] „hochrot" ist durch jüd.-aram. חמיצתא — spätere Orthographie auch mit ה — „ein buntes Kleid",[4] als aramäisches Lehnwort auch bei den Arabern in Gebrauch, gesichert. Zu dieser Wurzel gehört wohl auch syr. ܚܡܨ „beschämen" und Derivate, wörtlich

---

[1] Vgl. Kohut zu חלס und außerdem R. Geršom zu Arak. 32ª, Abulafia zu B. B. 67ª und RABD. zu Sifra XXV, 30, der הולסים liest!

[2] חילקא auch חילקא *halica*, חלף סררא — in zwei Worte geschrieben! — $\varkappa\lambda\varepsilon\psi\acute{\upsilon}\delta\varrho\alpha$ und חקרא $\check{\alpha}\varkappa\varrho\alpha$ beruhen auf Volksetymologien. חכינא ist eine inneraramäische Umbildung von עכנא $\check{\varepsilon}\chi\iota\delta\nu\alpha$ — nicht $\check{\varepsilon}\chi\iota\varsigma$ wie Krauss hat! —, das selbst seine Schreibung mit ע seiner Lautähnlichkeit mit עקם „wenden" verdankt, während הוגגוס $\dot{\alpha}\gamma\omega\gamma\acute{o}\varsigma$ im Midr. Teh. XLII, 5 die haggadische Beziehung desselben mit bh. חגג hervortreten läßt, sonst aber אגוג geschrieben. All die anderen Beispiele für ח in griechischen Worten bei Krauss beruhen auf Mißverständnissen. In חקרא liegt ein Wortspiel mit חגר „rund umschließen".

[3] Ist אמוצים Nebenform für חמוצים?

[4] R. Sal. בן היתום zu M. K. 23ª erklärt es durch حلة احمر „rotes Taffettuch" und ähnlich lautet die Erklärung der arabischen Lexikographen zu خميصة. Die nähere Beschreibung der המיצתא als כימקתי im Talmud deutet darauf hin, daß חמ׳ nur „grell" bedeute.

„jemandes Gesicht röten", wie jüd. האדים „beschämen".[1] Als Nebenform von חמין haben wir חמם anzunehmen, woraus חומם Git. 59[a], das schon von den mittelalterlichen Autoren mit חמיצתא zusammengestellt wurde, vgl. Aruk s. v. סבן. Die Lesart der französisch-deutschen Schule[2] ist daher der der spanisch-italienischen vorzuziehen; Rabbi erhielt vier Kleidungsstücke als Geschenk 1. סובנין „leinenes Tuch"; 2. חומם „bunte Seide" usw.

חסך

In der bekannten Legende über das Hirtenleben Moses' — vgl. meine Legends of the Jews II, 301 — heißt es vom Böcklein: „es entfloh Moses, bis es an חסות — so editio princeps! — anlangte". Nach dem Zusammenhang kann es nur eine unpassierbare Stelle bezeichnen, über die hinaus das Böcklein nicht konnte, also ein Dickicht oder etwas Ähnliches, was auch der Text bietet. Ein חסות gibt es nicht — Levys Hinweis auf arab. خَشْعَةٌ wird wohl niemanden befriedigen — wohl aber חסוך, wofür im Syrischen ܚ̈ܣܘܟܐ ܕܩܝ̈ܣܐ „Dickicht". Die auf einen Hörfehler zurückgehende falsche Lesart חסות auch Men. 76[b], wo die Ausgaben חיסחון, die Handschrift aber und die Parallelstelle 86[b] richtig חיסכון haben.

חצף

Barth E. S. 53 stellt aram. חצף „dreist", „unverschämt" zu arab. زخف, sich brüsten, viel näher aber liegt es zu hebr. חצב „hauen" — im Jüdisch-Aramäischen wohl ein Hebraismus — da einige Synonyme von חצף gleichfalls „hauen, schneiden" und „dreist sein" bezeichnen. So ist gemeinaram. גזם „schneiden" und „drohen", ܓܘܙܡܬܐ Dreistigkeit; צרם hebräisch und aramäisch „abschneiden", im Syrischen auch „dreist sein".

---

[1] Im Jüdischen wird „beschämen" durch „weiß, gelb und rot werden" ausgedrückt: הלבין פנים, האדים פנ׳, נתכרכמו פניו. Wie der Talmud B. M. 58[b] richtig bemerkt: zunächst wird infolge der Aufregung das Gesicht rot, dann aber blaß. דאזיל סומקא ואתי חיוורה:

[2] Dieselbe lautet: סיבני וחומם כאמגוזא ופלגיה דאמגוזא, wonach אמגוזא „groß wie eine Nuß" סבני und פלגיה דאמגוזא „groß wie eine halbe Nuß" חומם näher beschreibt. Die spanischen Gelehrten lesen כיבני vor und nach וחומם, daher die ganz unhaltbare Auffassung von חומם als ἥμισυ.

חרדלית

häufig in Verbindung mit של גשמים — Tos. Mikw. III, 4; 655, 19 u. a. m. O. — ist weder Sturzbach noch Waldstrom, wie Levy übersetzt, sondern wie Vogelstein, Landwirtschaft 3, richtig hat: heftiger Regen, der vom Berge kommend ein tiefes Rinnsal sich gräbt. Die Zusammenstellung mit *χαράδρα* ist aus sprachlichen — ח ist nicht *χ*, vgl. oben zu חולסית — und sachlichen — *χαρ.* ist Spalte! — zurückzuweisen. Meines Erachtens gehört es zu חרד „fürchten", als dessen GB. aber wohl „eilen" anzusetzen sein dürfte, wie die meisten Bezeichnungen für fürchten zugleich eilen bedeuten. Vgl. Schulthess, HW. 68 und Fraenkel, BA. III, 67, die beide gegen Barth, E. S. 9 die Verwandtschaft zwischen „fürchten" und „eilen" im Semitischen über jeden Zweifel beweisen. Wahrscheinlich ist auch bh. עין חורד[1] = „Sprudel", „die eilende Quelle", jedenfalls ist חרדלית של גשמים „das hinuntereilende Regenwasser" eine sehr passende Bezeichnung für das vom Gebirge mit großer Geschwindigkeit hinunterstürzende Wasser.

חרף

Es sind zu scheiden: חרף[2] „scharf, spitz sein", zu welcher Wurzel wohl auch bh. חרף „Winter" und נחרפת Lev. XIX, 20. Zur Erklärung des Ausdruckes שפחה נחרפת wird gewöhnlich auf Kid. 6ª verwiesen, wo eine Baraita die interessante Notiz enthält, daß in Judäa „die Verlobte" חרופה genannt wird. Der Zusammenhang zwischen diesem mischnischen Worte und dem biblischen נחרפת läßt sich nicht in Abrede stellen, aber man irrt, wenn man dies mit „verlobt" übersetzt. Zur Erklärung der Baraita sei folgendes bemerkt. Während nämlich in den übrigen Teilen Palästinas das Beiwohnen der Braut erst nach „der Heimführung ins Haus des

---

[1] Hos. XI, 10—11 paßt חרד „sich zitternd bewegen" nicht, wohl „herbeieilen" und auch ח' לקראת wird am besten mit „eilten entgegen" übersetzt Ezra IX, 4; X, 3 ist חר' ב' nicht „ängstlich um" — das ist ח' על, beziehungsweise ח' אל wie Jes. LXVI, 2 und 8 —, sondern „erfahren in" von חרד „eilen", genau wie מהיר ב' und absolut ממהר — Mal. III, 5; dies nicht in מסהר zu ändern gegen Perles, JQR. N. S. II, 109! — von מהר „eilen".

[2] In Ermanglung einer besseren Übersetzung für ארוסה gebrauche ich das übliche „Verlobte", obwohl es entschieden falsch ist, da ארוסין die Vollziehung der eigentlichen Ehe war und nicht Verlobung. Für das letztere gebrauchte man in talmudischer Zeit שדוכין = syr. ܫܕܟ „freien".

Ehemannes" נשואין stattfand, herrschte in Judäa die Sitte[1] oder Unsitte des geschlechtlichen Verkehrs zwischen den Verlobten. Man nannte daher in Judäa die Verlobte mit dem Schimpfnamen חרופה *perforata* von חרף „spitz sein", חרופה durchbohrt, wie bh. חלף „durchbohren", arab. خَلِيفٌ „scharf sein" entspricht. Analoge Benennungen sind נקבה und חללה, die beide so viel wie *perforata* sind. Die Halachah lehrt daher, daß die Lev. l. c. vorgeschriebene Strafe für den Verkehr mit der Sklavin nur gelte, wenn dieselbe eine בעולה war, und wird zur Begründung der Halachah auf נחרפת verwiesen: לעולם אינו חייב אלא על שפחה בעולה בלבד שנא' והיא שפחה נחרפת; Ker. 11[a]. Nach der talmudischen Tradition, Jer. Kid. I, 59[a] oben, übersetzte schon Aquila unter der Anweisung R. Akibas תירגם עקילס ... לפני ר' עקיבה den biblischen Ausdruck שפחה נחרפת durch כתושה לפני איש „von einem Manne gestoßen". Welches griechische Wort Aquila[2] zur Wiedergabe von נחרפת gebraucht hat, läßt sich nicht mehr sagen, möglich wäre ja, daß er *κεκοιμένην ἀνδρί* für נחרפת לאיש setzte, aber auf das כתושה des Jeruschalmi ist nicht viel zu geben. Die Amoräer glaubten nämlich, daß die Auffassung von נחרפת als בעולה auf die Verwandtschaft[3] dieses Wortes mit הריפות Prov. XXVII, 22 beruht, wonach נחרפת „behandelt wie gestoßene Körner" bedeute, und da das Verbum zu הריפות an dieser Stelle תכתש ist, so sagten die Amoräer, Aquila übersetzte נחרפת durch כתושה, womit aber nur angedeutet werden sollte, daß dieser es im Sinne von בעולה nahm. Der babylonische Talmud Ker. l. c. von der gleichen Annahme wie der Jeruschalmi über die Verwandtschaft zwischen נחרפת und הריפות ausgehend, aber die Stelle II. Sam. XVII, 19 ותשטח ... הרפות berücksichtigend, behauptet, daß נחרפת so viel wie שטוחה[4] „sich auf dem Boden aus-

[1] Mischnah Ket. I, 5; Talmud Ket. 12[a]. Nach Jer. Ket. I, 25[c] soll dies aus der Zeit herrühren, als die heidnischen Herrscher das *jus primae noctis* in Judäa einführen wollten. Über den historischen Wert dieser Notiz in Jeruschalmi vgl. Krauss und Lévi in REJ. XXX, 24 ff.; 220 ff. Der „eheliche" Verkehr zwischen den Verlobten in Judäa wird ferner erwähnt Jer. Jebam. XIII, 13[b].

[2] Vgl. Zipser und Brüll in B. Chananja VI, 184; 300 und Krauss in Steinschneider-Festschrift 152, die über das Verhältnis des Jeruschalmi zum Babli in der Wiedergabe dieser Tradition sich nicht klar wurden.

[3] Das schwierige הריפות wird noch an zwei anderen Stellen mit der Wurzel חרף in Zusammenhang gebracht, vgl. Tanḥuma, ed. Buber I, 52 und Midrasch Samuel, ed. Buber XXXII, 141. Auch Sotah 42[b] wird das ה in הריפות als zur Wurzel gehörend betrachtet.

[4] Die Ausgaben und so schon in der editio princeps und Ms. M., Raschi, Ps.-R. Gerschom, Jalkut Schim. I, 615 (editio princeps) und Jalkut Makiri, ed. Grünhut zu Prov. XXVII, 22 lesen רישני, beziehungsweise ריכני, das aber ent-

strecken"[1] ist und daher ein Euphemismus für בעולה sei. Die Tradition, wonach נחרפת identisch mit בעולה sei, ist demnach sehr alt, wenn man auch später[2] nicht mehr diese Auffassung sich recht erklären konnte; wie wir aber gesehen haben, läßt sich dieselbe ungezwungen aus חרף „spitz sein" herleiten. Dagegen ist Dillmanns נחרפת „gepflückt, gebraucht", schon deswegen zurückzuweisen, weil חרף = خَرَفَ „pflücken" im Nordsemitischen überhaupt nicht nachzuweisen ist, wozu noch hinzukommt, daß eine Metapher wie gepflückt zur Bezeichnung einer „gebrauchten" Frau gar keine Analogie hat.

Die obige Behauptung, daß im Nordsemitischen eine Wurzel חרף „pflücken" sich nicht nachweisen läßt, bedarf der weiteren Begründung, denn allgemein wird — nach dem Vorgange von Fleischer bei Levy, TWB. I, 426? — bh. חרף als „die Zeit des Pflückens", d. h. „Herbst" erklärt. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß nicht allein nach dem tannaitischen Sprachgebrauch חרף „Hochwinter" ist, von Mitte Kislew bis Mitte Schebat (Tos. Ta'an. I, 7 = B. M. 106b), sondern daß es auch in der Bibel[3] nie

schieden falsch ist, da „verändert" absolut keinen Sinn gibt und daher vergebens von Raschi zu erklären gesucht wird. Die richtige Lesart אישתטוחי in הלכות גד', Abschnitt עריות 52d editio princeps, wofür ed. Hildesheimer 260 אישתטויי, das nur orthographisch verschieden ist und wie ich Geonica II, 218 nachgewiesen habe, ist der Übergang von שטח in שטי auch sonst zu belegen. Die falsche Lesart דישנויי geht auf דישטוי zurück, indem, wie so häufig in hebräischen Handschriften, ט in נ + ו zerlegt wurde.

[1] Hildesheimer l. c.: שטח „erweitert" — durch den Coitus — aber diese Wurzel bedeutet nie anderes als „ausbreiten auf den Boden", daher שטיח „Decke" — demnach auch war der Vater des R. Simon b. שָׁטַח ein „Deckenmacher"! — und שטח צלין „Datteln zum Trocknen ausbreiten" Jer. Schab. VII, 10a 30 von unten. Targ. zu II. Sam. l. c. ויִשְׁטחת . . . דקילן erinnert an ש' צלין des Jeruschalmi und dachte vielleicht Targum an הריפות = הפרות! Vgl. auch Erub. 100b: ונעשית כר לבעלה „die Frau ist des Mannes Unterbett", wonach שטוחי an unserer Stelle sich leicht erklärt.

[2] Vielleicht schon in der Baraita Kid. 6a, wo behauptet wird, daß wenn jemand zu einer Frau sagt חרופתי, dann ist es soviel wie ארוסתי — wenigstens in Judäa — was doch darauf hinweist, daß dem Urheber dieses Ausspruches die ursprüngliche Bedeutung von חר' nicht mehr bekannt war.

[3] Auch Prov. XX, 4 ist חרף mit „Winter" zu übersetzen; zur Zeit der Mischnah (Vogelstein. Landwirtschaft 35), und wir haben keinen Grund anzunehmen, daß es in der biblischen anders war, wurde der Boden viermal gepflügt, die letzten zwei Male zur Aussaat und nach derselben. Die Sommeraussaat fand aber Ende des Winters statt und ist an dieser Stelle absichtlich חרף gewählt, um anzudeuten, daß der Faule aus Furcht vor Winterkälte das Pflügen nicht besorgt.

Herbst, sondern die kalte Jahreszeit bezeichnet, für die die Vornehmen der Kälte wegen besondere Häuser hatten, was doch nicht gut mit Herbst identisch sein kann. Der Gegensatz zu חרף ist קיץ „der Hochsommer", der in Palästina die „Zeit des Pflückens" einschließt, so daß es sogar „Obsternte" bedeutet, und sollte wirklich jemand ernstlich daran denken, daß die Hebräer dieselbe Jahreszeit durch Gegensätze bezeichneten? In Wirklichkeit bezeichnen diese beiden Gegensätze die Jahreszeiten nach der Witterung und nicht nach den landwirtschaftlichen Verhältnissen; קיץ ist „die Zeit der Hitze" und חרף „die Zeit der scharfen, stechenden Kälte", von חרף „scharf sein".[1] Arab. خريف ist also von חרף zu trennen. — 2. חרף „schnell sein" — verwandt mit حرف wenden, sich von einem Orte bewegen? — ist besonders stark im Aramäischen entwickelt. Es gehören hierher syr.[2] ܚܪܝܦ „schnell", mand. חרף[3] „antreiben", d. h. „beschleunigen" und jüd.-aram. אחריף „etwas früh tun", sowie חרפא „frühzeitig"[4] von Pflanzen, Tieren und Regen. Arab. خراف „junges Lamm" = aram. חורפא zeigt, daß auch das Südsemitische diese Wurzel kennt, und schon die jüdischen Gelehrten[5] des 11. Jahrhunderts haben Job XXIX, 4 חרפי dazu gestellt. — 3. חרף jüd.-aram. „gangbar, kurrent" hat wohl mit חרף „schnell sein" nichts zu tun, sondern entspricht arab. حرف[6] „wenden", synonym mit חלף und daher

[1] Über die Entwicklung von „stechen" zu „frieren" vgl. Schulthess, HW. 40. Vielleicht gehören auch bh. צנה „Kälte" und צנינים „Dornen" zu der Wurzel צן mit der GB. „stechen".

[2] Im Jüdischen zweifelhaft; man darf übrigens für die Entwicklung von „scharf" zu „schnell" nicht auf bh. חדו Hab. I, 8 sich berufen, da dies höchstwahrscheinlich zu خدى rennen gehört.

[3] Vgl. Nöldeke, MG. 60.

[4] Auch die Metathese חפר kommt vor, vgl. Löw, Pflanzennamen 87.

[5] Aruk s. v., dessen Ausführung wesentlich mit der Barths W.-U. 23 sich deckt, ohne aber von diesem erwähnt zu werden. Vgl. auch Raschi zu Job l. c.; Gersonides daselbst, sowie Nachmanides zu Lev. XIX, 20 geben zwar חרפי durch נערותי „Jugend" wieder, versuchen aber es mit חרף Winter zusammenzustellen! Interessant ist, daß schon der um die Mitte des 2. Jahrhunderts blühende Tanna R. Simon b. Jochai חרף in Prov. XX, 4 durch נערות erklärt, wohl mit Rücksicht auf die Jobstelle. Vgl. Deut. R. VIII, Ende. Der Versuch Fleischers bei Levy, TWB. I, 426, חורפא wie חרפא auf חרף abpflücken zurückzuführen, ist entschieden zurückzuweisen. Es sei nebenbei bemerkt, daß Levy, TWB. s. v. חרפא, falsch חרפייתא וכו׳ mit Lämmer, die im Monat Adar geworfen wurden, übersetzt, gemeint sind vielmehr Lämmer, die von Schafen herkommen, die im Adar trächtig wurden!

[6] Maimonides, Moreh I, 39 versucht das oben besprochene נחרפת mit dieser Wurzel zusammenzustellen und kam er wohl durch Talmud Ker. 11ᵃ, wo

gleich diesem „Geld wechseln". Palmyr. ערפן = syr. ܚܘܦܐܢܐ „Kleingeld", ܚܠܦ „wechseln" ist demnach nicht zu ערב zu stellen (Fraenkel, B. A. III, 76), sondern ist nur dialektisch verschieden von חרף. Für diese Identität spricht besonders die Bemerkung des Talmuds B. M. 44[b] פריטי ... חריפי טפי מכספא „Kleingeld ist gangbarer als Münze", wonach die Bezeichnung für Kleingeld im Palmyrenischen und Syrischen sich leicht erklären läßt. Vgl. auch Sifré Deut. 317, wo die interessante Notiz sich findet, daß man im kommerziellen Sprachgebrauch[1] לשון כנעני sich des Ausdruckes bediene ערוף לי את הסלע „gib mir Kleingeld für ein Sela". Der Wechsel von ע und ח hat natürlich nichts Auffälliges und sei noch darauf hingewiesen, daß wir im Talmud[2] neben ערף = ערב „vermischen" die Variante חרף haben.

טפטף

Zur Wurzel נטף „tropfen" gehören nh. טפה, jüd.-aram. טפתא „Tropfen", sowie syr. ܛܘܦܬܐ[3] „Punkt", eigentlich „Tropfen", ähnlich nh. טיפין של זבוב „Fliegenaugen" und ט׳ של י׳ „das Tüpfelchen des Jod", die alle fälschlich in den WBB. zu √טף, beziehungsweise טוף gestellt werden, die aber gar nicht existieren. Der Abfall des ersten Radikals bei gewissen Nominalbildungen von prima נ ist gemeinaramäisch und ist טפטף „tröpfeln", sekundär aus טפה gebildet. Von diesem טפטף zu trennen ist טפטף „dämmern, schimmern", das zu טף = טפא „erlöschen" gehört, daher syr. ܛܦܛܦ „flackern", d. h. im Prozesse des Erlöschens sich befinden und ܛܦܛܘܦܐ „knistern" wie ein im Erlöschen sich befindendes Licht. Hebr. טפף[4] Jes. 3, 16 hat mit dieser Wurzel nichts zu tun, sondern gehört zu arab. طاف „sich im Kreise bewegen", das auch jüdisch-aramäisch in der Redens-

nach der falschen Lesart נחרפת durch שנויי erklärt wird, auf diese sonderbare Etymologie.

1 Phönizisch wurde in der tannaitischen Zeit nicht mehr gesprochen, wonach ל׳ כנעני wohl nichts anderes als „kommerzieller Sprachgebrauch" bedeuten kann. Midr. Tann. 184 hat dieselbe Lesart wie Sifré.

2 Ned. 81[a] haben unsere Ausgaben, Pseudo-Raschi, R. Nathan, R. Ascher zur Stelle und תלמידי ר׳ יונה zu Ber. 18[b] ערבוביתא, Aruk dagegen verzeichnet neben dieser auch die Lesart חרפופיתא, und R. Isaak in שטה מקב׳ hat außerdem noch die dritte Lesart ערפופיתא. Wie dieser Gelehrte nach Aruk richtig bemerkte, handelt es sich nur um orthographische Differenzen eines und desselben Wortes. Die Etymologien von Kohut und Levy sind wertlos; ערבוביתא, beziehungsweise ערבובתא, sowie חרפופיתא und ערפופיתא bedeutet „Schmutz" von ערב „vermischen".

3 Brockelmann hat ܛܘܦܬܐ richtig unter ܢܛܦ, aber nicht ܛܘܦܬܐ.

4 Targum ובפותהין מקפן, vielleicht „und in den Straßen drehen sie sich herum". Sem. I, 4 נר מטפטף „ein im Erlöschen begriffenes Licht".

art עין מטייפא „hin und her blinzeln" sich erhalten hat. Syr. ܛܘܦܛܦܐ „Brandung des Meeres" dagegen gehört zu ܛܦ = h. צף „schwimmen", wie ܛܘܦܐ „Überschwemmung" und ܛܘܦܢܐ „Flut".[1]

טלית

Eine befriedigende Etymologie für das im Jüdischen sehr häufig gebrauchte טלית — vgl. die Monographie von Krauss in der Bloch-Festschrift — gibt es meines Wissens nicht. An טלל „beschatten" oder טלא „flicken" ist nicht zu denken, ein Kleid wird nicht zur Beschattung getragen, noch ist es gut denkbar, daß dieselbe Wurzel Flicken und Kleid bezeichne. Was auch der Ursprung von تَلِيسَة sei — vgl. Fraenkel, TW. 197 — so ist die von D. Günzburg, R. E. J. XX, 16—20 versuchte Zusammenstellung desselben mit טלית aus sachlichen wie sprachlichen Gründen ausgeschlossen. Eher käme schon طال „lang sein" in Betracht, da ט' das den ganzen Körper bedeckende Gewand bezeichnet, und man könnte auf مُلَاءَة „Oberkleid" als Analogie sich berufen, aber befriedigend ist auch dies nicht. Falls die semitische Herkunft sicher stände, läge noch غَطَل,[2] dessen GB. „bedecken" zu sein scheint, am nächsten, aber höchst wahrscheinlich liegt in טלית eine Umbildung des griechischen στολή, das beinahe in allen aramäischen Dialekten[3] zu finden ist, wenn auch in einer nichtsemitischen Gestalt, wie אצטלא, אסטלא u. dgl. m. Die Anlautsgruppe στ ist im Semitischen unmöglich, die Prothese war nötig, um sie zu erhalten, während bei der Umbildung σ ganz wegfiel. Wenn Krauss l. c. gegen טלית = στολή den Einwand erhebt, daß dies griechische Wort im Jüdischen als אצטלא erscheint, so hat er wohl seine eigene Ausführung in Lehnwörter I, 185 ff. vergessen, wo er zahlreiche Beispiele für Umbildungen neben direkten Übernahmen zusammengestellt hat.[4]

---

[1] Arab. طَفَاف, die Neige der Sonne gehört zu طَفَّ = jüd. טפף „bis zum Äußersten voll sein" und hat mit טפטף „dämmern" nichts zu tun.

[2] Der Abfall von ע hat nichts Befremdendes im Aramäischen. תן = עתן, bh. עשן ist gemeinaramäisch.

[3] Dagegen scheint טלית nur jüdisch zu sein; vgl. jedoch ܛܠܝܬܐ „stratum tapetum", Brockelmann 498, das wohl mit טלית identisch ist, wie auch sonst — Schulthess, HW. 13 — „Kleid" und „Decke" durch dieselben Worte bezeichnet werden.

[4] Auf der ersten Seite seines Wörterbuches verzeichnet Krauss אבגינוס und הוגן, die zu εὐγενής genau sich so verhalten wie אצטלא und טלית zu στολή.

יובני

Der im babylonischen Talmud Joma 8a; Suk. 5b; Bek. 57b erwähnte בר יובני ist kein mythologischer Vogel, trotz der an der letzten Stelle gegebenen Riesengröße desselben, denn daselbst wird eine noch ärgere Übertreibung von der Beschaffenheit einer gewissen Schweineart berichtet, und das Schwein ist doch sicher kein mythologisches Wesen! Die Identität בר יובני mit dem biblischen רננים „Strauß" Job 39, 19 wird in Bek. l. c. ohneweiters vorausgesetzt, und da schon in der Bibel die Vorstellung herrscht, daß dieser Vogel seine Eier nicht bebrütet, sondern sie im Neste liegen läßt, ohne sich um dieselben zu kümmern, so habe ich Jewish Enc. II, 512 die Vermutung ausgesprochen, daß יובני — in einer Handschrift auch בריכני, also בר und יכני — zu arab. وُكْنَة „Nest" gehört. Der Strauß — oder vielleicht eine bestimmte Art desselben — wurde „der Sohn des Nestes" benannt, weil er sozusagen vom Neste ausgebrütet wird. Ob وُكْن zu hebr.-aram. קן gehört, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen, wahrscheinlich aber ja, da auch sonst der Übergang der פ"ו in ע"ע sich belegen läßt, und die Liquida נ mag die Erweichung des ק zu כ veranlaßt haben. Mit Rücksicht auf diese lautliche Eigentümlichkeit wäre sogar möglich, daß יובני zu einer Wurzel יכן = קין „singen", daher רננים = בר יובני von רנן „singen". Die von mir l. c. aus Levita תשבי s. v. יובני angeführte Legende, wonach dieser Vogel den Gerechten als Speise in der messianischen Zeit vorgesetzt werden wird, ist eine spätere Gelehrtenkombination und beruht darauf, daß Targ. תרנגול ברא sowohl für רננים Job l. c. wie für זיז שדי Ps. 50, 11; 80, 14 bietet; das זיז aber gehört nach einer weitverbreiteten Legende — vgl. z. B. Lev. R. XXII, g. E. — zu „den Speisen der Gerechten".

Die Laazim in den alten Kommentaren zu Bereschit rabba.

Von J. Theodor.

In der Festschrift zu Israel Lewys siebzigstem Geburtstage (Hebräische Abteilung, S. 132—151: Maamar etc. I—XXIII) besprach ich die alten Kommentare und Kommentarfragmente zum Bereschit rabba, die uns in zwei Handschriften und in den Midraschausgaben erhalten sind. Der anonyme פירוש בראשית רבא in einer Handschrift, die sich früher im Besitze der Gebrüder Trieste in Padua befand,[1] kommentiert auf S. 1^{a}—75^{a} (des Originals oder der Epsteinschen Abschrift) den Bereschit rabba bis gegen Ende der Perikope וישלח (Parascha I—LXXXII, 12; vgl. Maamar VI, Anm. 5). Am Schlusse dieses ersten Kommentars (T) ist in der Handschrift angegeben: נחסר מכאן עד סוף הספר ומכאן ואילך מלשון אחר; hier beginnt ein ganz anderer, viel kürzer gehaltener Kommentar (T II), der S. 75^{a}—81^{b} die Perikopen תולדת - וישלח (die in T 31 Seiten füllen) nochmals und S. 81^{b}—85^{a} in gleich kurzer, zum Teil fragmentarischer Form die Perikopen וישב - ויחי kommentiert (vgl. Maamar VII); es folgen noch S. 85^{a}—87^{b} „ליקוטין מבראשית רבא" (T III), zirka 50 Kollektaneen zu verschiedenen Paraschas bis Parascha XLVI (Maamar VIII).

Ganz identisch mit T ist der gleichfalls anonyme Kommentar (O) in der Midraschhandschrift Ms. Opp. add. fol. 3 in der Bodleiana —

[1] Epstein. Der sogenannte Raschi-Commentar zu Bereschit-Rabba in Magazin für die Wissenschaft des Judentums, 14. Jahrg. (1877), S. 2. Wo die sehr wertvolle Handschrift sich jetzt befindet, ist Herrn Epstein nicht bekannt. Aus der Triestischen Handschriftensammlung hatte der verewigte Kaufmann nur einige illuminierte Handschriften erworben, die in den Besitz der Königlich Ungarischen Akademie der Wissenschaften übergegangen sind; der Kommentar zu Bereschit rabba ist, wie Herr Prof. M. Weisz, Budapest, feststellte, in der Kaufmannschen Sammlung nicht vorhanden. Auch Herr Oberrabbiner Margulies-Florenz hat über den Verbleib der Handschrift nichts ermitteln können. Ich gebe die Laazim dieser Handschrift nach der Epsteinschen Kopie.

einer Handschrift, die in spanischer Schrift um das Jahr 1500 geschrieben ist[1] — vom Anfang bis Ende וישלח auf S. 1b—148a, und merkwürdigerweise stimmt auch O S. 148b—168b ויחי – וישב mit T S. 81b—85a überein (über Varianten, Kürzungen und Zusätze vgl. Maamar VI f.).

Neben diesem Kommentar (T und O) hat ein anderer späterer Kommentar, in welchem der erstere vielfach benutzt wurde, Abraham ben Gedalja ibn Ascher vorgelegen, der den Bereschit rabba mit „רש״י" und dem אור השכל (אב״א) Venedig 1567 herausgab (vgl. Monatsschrift 37, 171). Abraham ibn Ascher, der die beiden ganz verschiedenen Kommentare für zwei Rezensionen des פירוש רש״י hielt, machte den späteren Kommentar (ed. II) zur Grundlage seines „רש״י" und fügte einzelnen Stellen Exzerpte aus dem älteren Kommentar bei, die er meist mit ס״א bezeichnete (ed.): das ist der Raschi-Kommentar, der nach dieser editio princeps in den Midraschausgaben wiederholt abgedruckt wurde (vgl. Maamar VI, Anm. 1). Den zweiten, späteren Kommentar kannte auch Jehuda Gedalja, der eine fehlerhafte Abschrift zu seinen הגהות benützte, die später in dem Midrasch ed. Saloniki 1594 veröffentlicht wurden und die dem Verfasser des Oth Emeth (erschienen Saloniki 1565) handschriftlich vorlagen (vgl. Maamar II): beide führen Stellen aus diesem Kommentar als פי׳ רש״י an. Eine Handschrift dieses zweiten Kommentars ist leider nicht bekannt geworden. Wie Abraham ibn Ascher bei dem Abdruck oder bei der Bearbeitung dieses Kommentars Stellen aus dem ס״א, oft abgerissene Sätze, verwendet, kann man leicht aus der Vergleichung des Kommentars zu den beiden ersten Paraschas, die ich in der Lewy-Festschrift (Maamar XVIII—XXIII) edierte, mit dem Kommentar zu diesen Paraschas in den Midraschausgaben ersehen. Der gedruckte Kommentar wurde trotz seiner sichtbaren Zwiespältigkeit von Zunz, Geiger und auch Darmesteter[2] für ein Werk Raschis gehalten, obwohl die Autorschaft Raschis schon früh bezweifelt und bestritten wurde (Maamar III f.). Schorr hat in Hechaluz X (1877) S. 111—118 nachgewiesen, daß der Kommentar nicht von Raschi stammen kann; die eigene Angabe Abraham ibn Aschers in der Vorrede der editio princeps, die in den späteren Ausgaben nicht abgedruckt

[1] Laut gefälliger Mitteilung des Herrn Prof. Cowley, vgl auch Darmesteter, Reliques scientifiques I, 114; der Name רש״י ist auf S. 2 von viel späterer Hand geschrieben, vgl. Maamar V, Anm. 4. — Herr Prof. Cowley hatte die große Güte, die Laazim der Oxforder Handschrift genau kollationieren zu lassen.

[2] a. a. O., p. 168, aus Romania I (1872).

wurde, daß er zwei „Rezensionen" des Kommentars benutzt hat, blieb Schorr unbekannt. Epstein beleuchtete in seiner aufschlußreichen Abhandlung (Magazin 1887), wie Abraham ibn Ascher bei der Redigierung des „Raschi"-Kommentars verfuhr (ebenda S. 2—6) und zeigte, daß die Handschrift der Gebrüder Trieste zwei verschiedene Kommentare nebst den Kollektaneen enthält (ebenda S. 7 f.).

In beiden Handschriften und den Ausgaben liegen uns vier verschiedene Kommentare und Kommentarfragmente zu Bereschit rabba vor: 1. der ältere Kommentar in T O und ed. (מ"א); 2. T II zu den Perikopen וישלח bis ויחי und O zu וישב bis ויחי; 3. T III ליקוטין und 4. ed. II. Die Namen der Verfasser sind uns unbekannt; wir dürfen vielleicht von dem älteren Kommentar sagen, daß er aus der Zeit oder dem Milieu Raschis stammt (vgl. Maamar X ff.). In der genannten Lewy-Festschrift konnte ich nur kurz erwähnen, daß der Verfasser dieses Kommentars zahlreiche in Bereschit rabba vorkommende griechische Wörter richtig oder minder richtig erklärt und daß er eine große Anzahl von Laazim gebraucht, die nach Epstein zum größten Teil italienisch sind, neben denen auch französische Wörter vorkommen (vgl. Magazin, ebenda S. 10).

Die Zusammenstellung aller Laazim der beiden wenig bekannten Handschriften wie des gedruckten Kommentars nach der editio princeps dürfte die Midraschleser wie die Romanisten gleich interessieren und wird gewiß auch dem verehrten Jubilar eine willkommene Festgabe sein.

Es enthalten T und O (die zwei letzten Nummern aus der Perikope מקץ mitgerechnet) 106 Laazim, von denen in T vier (Nr. 52, 61, 74, 79) und in O sieben (Nr. 2, 9, 13, 16, 23, 33, 97) fehlen;[1] die 9 Dubletten (Nr. 17, 22, 36, 42, 43, 48, 64, 91, 99) sind je als ein Laaz gezählt. Von diesen Laazim in T O finden sich in ed. nur 40; an einer Stelle findet sich ein anderes Laaz (Nr. 20). T II bietet sieben andere Laazim (Nr. 112, 113, 114, 116, 117, 121, 122; vgl. Nr. 38, 44); T III vier (Nr. 11, 21, 24, 26; vgl. Nr. 47) und ed. II siebzehn (Nr. 5, 6, 10, 12, 15, 25, 63, 81, 85, 86, 120, 124, 127, 130, 131, 132, 135; vgl. Nr. 9, 27, 64, 83). Wie ed. II in Nr. 85 und 120 Aruch benutzt, so sind in diesem Kommentar noch mehrere andere Laazim italienisch (vgl. Nr. 12, 86, 124, 127) und einige wohl provenzalisch (vgl. Nr. 6, 64, 132, 135). Bei dem Umstande, daß die Laazim in T nach einer Abschrift gegeben

[1] In O sind ohne die Dubletten 99 Laazim. Darmesteter, der den Oxforder Kodex für die einzige Handschrift des Kommentars hielt, zählte in ihr 72 Laazim. vgl. a. a. O., p. 117, 174, 176.

werden mußten und in O, der späten Handschrift von spanischer Hand (spanisch ist auch in O Nr. 69) vielfach verstümmelt sind, ist es gewiß ein günstiges Resultat, daß von 135 Laazim 114 identifiziert werden konnten,[1] wenn auch einige Wortformen noch der Erklärung bedürfen (vgl. Nr. 1, 8, 18, 36, 77, 119). Zweifelhaft, beziehungsweise nicht vollständig erklärt sind elf Laazim (Nr. 4, 19, 26, 33, 50, 74, 75, 116, 121, 128, 129); unerklärt sind zehn geblieben (Nr. 3, 7, 25, 29, 31, 81, 92, 109, 123, 125).

Eine Anzahl von den Laazim in den Kommentaren zu Bereschit rabba findet sich auch im Talmud-Kommentare des Rabbenu Gerschom und im Machsor Vitry, die Brandin[2] und Schlessinger[3] behandelt haben. Die Laazim flossen aus der lebendigen Volkssprache, aus der Raschi eine solche Fülle von altfranzösischen Wörtern zu den Erklärungen in seinen Kommentaren zur Bibel und zu Talmud herangezogen hat.[4] Die „französischen Ausdrücke im Raschi-Commentar zum Pentateuch" hat Berliner im Anhang zu Raschi, zweite Auflage (1905), in alphabetischer Anordnung und aus dem Altfranzösischen verifiziert, herausgegeben. Von dem überwältigenden handschriftlichen Material, das Darmesteter gesammelt hat, wurden „Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible" in der Revue des Études juives (REJ.) Bd. LIII—LVI (1907/8) veröffentlicht; leider finden sich in den Noten des Herausgebers nur spärliche Erklärungen der altfranzösischen Wortformen. Die Fremdwörter im Schibbole Halleket hat Löw behandelt.[5] Ein ganzes Wörterbuch der altfranzösischen Sprache ist in dem „Glossaire hebreux-français du XIII[e] siècle", herausgegeben von Lambert und Brandin (Paris 1905), enthalten. In diesem bedeutsamen Werke sind leider die Laazim nicht hebräisch, sondern

---

[1] Die richtige oder vermutlich richtige La. ist nach T O vorangestellt; die Laazim auf ש״, ם (Nr. 1, 2, 4, 8, 9, 27, 30, 53, 57, 59, 73, 74, 78, 79, 80, 110, 128, 130, 133; 5, 39, 80) und ין (Nr. 71, 72, 74, 90, 115) sind Pluralformen, das Fremdwort ist in sg. gesetzt. Für das Provenzalische benützte ich: Levy, Petit dictionnaire provençal-français.

[2] Les gloses françaises (Loazim) de Gerschom de Metz (Br.) in REJ., Bd. 42 und 43 (1901); vgl. auch Königsberger, Fremdsprachliche Glossen bei jüdischen Commentatoren des Mittelalters (Königsb.).

[3] Die altfranzösischen Wörter im Machsor Vitry, Mainz 1899 (Schless.).

[4] Nach Darmesteter a. a. O., p. 175, finden sich in den verschiedenen Kommentaren Raschis 3157 Laazim.

[5] Gloses romanes dans des écrits rabbiniques in REJ., Bd. 27 (1893), 239 ff. Ich zitiere Löws Aramäische Pflanzennamen mit „Pfln.", Pflanzennamen bei Raschi in der Festschrift zum 70. Geburtstage A. Berliners, S. 231—254 mit „Pfln. bei R.", die Gloses etc. mit „REJ. 27".

nur transkribiert abgedruckt und im Index ohne Beifügung der altfranzösischen Formen neufranzösisch übersetzt. Viele altfranzösische Wörter bietet auch die, spätestens dem XIV. Jahrhundert angehörende, Regensburger Handschrift des Kleinen Aruch, aus der Perles[1] interessante Proben mitgeteilt hat.

Ich setze zu den einzelnen Nummern die auch bei Rabbenu Gerschom (RG), Raschi (R), im Machsor Vitry (M. V.) und Schibbole Halleket (Sch. H.), wie im Glossaire (Gloss.) und in der genannten Handschrift des Kleinen Aruch (Kl. Ar., Regensb.) vorkommenden Laazim,[2] oder ich verweise auf die betreffenden Stellen. Den Text des Bereschit rabba gebe ich nach meiner Ausgabe, soweit sie erschienen ist, und füge aus meinem Apparat Varianten bei, wenn sie zum Verständnisse der Erklärungen erforderlich sind; von Nr. 111 ab, wo nicht anders angegeben ist, nach der Handschrift, die meiner Ausgabe zugrunde liegt (A) mit Beifügung der Laa. in cod. hebr. Paris 149 (P), cod. Vat. ebr. 30 (V), cod. Epstein מדרש חכמים (E), den Ausgaben (ed. pr. und ed. Ven.), Aruch (Ar.), Jalkut (J; Jalkut ed. pr.: J[1]). — Die philologische Bearbeitung der ganzen Sammlung muß den Romanisten vorbehalten bleiben.[3]

1.

I 1, S. 2 ופשפשים, kleine Türflügel in großen Toren.

T O הילוכי הבנין שעושין מכאן ומכאן . . . אלדוייש, ed. א"ל דויי"ש, afr. aleoir und a[l]leure v. lat. *allatura (aller), nfr. *allure*, Gang.

R.: II Kön. 1, 2 אלדוייר (Br. alledoyr: promenoir) u. אלאלייר, TW. השבכה, REJ. 54, 25; Erub. 78^b אלדוייר (Rabbinov. אלטייר), TW. גזוזטראות; ibid. 59^b אלדוייר, TW. מרפסת; BK. 82^b אולדליור.

Gloss.: 2 Kön. a. a. O. aloüyr.

2.

Ebenda 4, S. 6 מילנין, pl. von מילן *μέλαν*, Tinte.

T בלש, wohl zu l. גלש, afr., nfr. *galle* Gallapfel; Pfln. bei R. Nr. 41.

R.: Sabb. 104^b, Meg. 19^a, Gitt. 11^a 19^a, Scheb. 42^a, Men. 31^b גלש, Erub. 3^a גלאש; Pes. 53^a, Sot. 17^b גליש.

[1] Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien. München 1884, S. 20 ff. (Perl.).

[2] Ferner einzelne Laazim aus Aruch, R. Menachem b. Chelbo (פתרוני ר' מנחם בר חלבו ed. Poznański, Warschau 1904), R. Samuel b. Meir (RSbM.), Or Sarua (O. S.) u. a.

[3] Die Identifikation einer größeren Anzahl von Laazim hatte ich Herrn Oberrabbiner Dr. Wellesz in Budapest s. A. zu verdanken. Mancherlei wertvolle Aufschlüsse konnte mir auch mein Sohn Dr. Hugo Theodor, z. Z. im Felde, erteilen.

3.

Ebenda 10, S. 8 מקצה השמים ועד קצה השמים אתה חוקר ואין אתה חוקר לפנים מיכן.

T כלומר לא תדרוש מה לאחור לעולם שהוא לפנים מקצה השמים שכל דבר היוצא מתחומו קורא בו לפנים אֶמִּיכֶן בלעז (?) אבל לפנים משמע קודם; O כלומ׳ לא ... היוצא מתחומו קורא לו אחור ולפנים אנאעץ (?) . . . אבל וכו׳.

Die ganze Erklärung schwer verständlich.

4. 5.

Ebenda 12, S. 10 פרקטיאה (פרוזבטיות פרדיסות), vgl. zur Stelle.

T פרודש (?פרדכסיות) פרדכסיות O פרוזבטיות פוורש; zu פרוד vgl. R. II Kön. 1, 2 פרודני TW. השבכה. REJ. 54, 25, afr. prone, Gitter, Gatter; ed. II פרוכסיאות טייראם . . . כגון זויין היוצאין מן הכותל ובונין עליה׳ הבנין ומטיילין שם על פתח ביתם (Jeh. Ged. in ed. Salon. פרדכסיאות טיירא״ש, Oth Em. פרדכסיאות טייריש), afr. tier, nfr. tertre, Anhöhe; nfr. terrasse, Altan.

6.

II 4, S. 17 רוחה שיפה (רוחא שיפא).

ed. II שייפא קולא״ר . . . לשון השופה יין לחמריו (siehe die Erklärung); prov. colar; afr., nfr. couler, durchseihen, gleiten; vgl. w. u. Nr. 76.

7.

IV 4, S. 27 ארפכם (אפרכם).

O אפרכם לשון אפרכבת כלי של חרס שלועזין קרוקלין (?) ויש סביב בדפנותיו נקבים ולמעלה יש נקב ששופכין בו המים . . . וכשהוא משים אצבעו על הנקב אינו מקלח דרך נקבי׳ שסביביו וכשמסיר אצבעו מקלחי׳ הנקבי׳ כולן מים, ed. אפרכם לשון . . . בכלי חרש . . . קרוקלין וכו׳, T אפרכם . . . קדוקלין וכו׳, vgl. Ar. I 301 und III 44.

8.

Ebenda מראות.

T מירכויש (l. מירדויש), O מרדויש, ed. מורולייאר, prov. mirador, afr. mireor, miraor, miroir u. a., nfr. miroir, Spiegel.

R.: Ex. 38, 8 מיראיילו מירדווירש u. a., TW. מראית, REJ. 53, 186 (cf. Godefroy, Compl. II 157); Jes. 3, 23 מירדוייר מיראדוויר u. a. (Br. miradoyr: lat. *miratorium), TW. גליונים, ebenda 54, 30; Hi. 37, 18 מירדוייר u. a. TW. ראי, ebenda 56, 87; Ab. z. 29[a] מירדוייר; Sabb. 149[a] מירואייר (Rabbinov. מירדוייר).

Gloss.: Ex. a. a. O. mireüyrs, Jes. a. a. O. mireürs, Hi. a. a. O. miruïr; Kl. Ar. Regensb. מירווירא, Perl. 101.

9.

Ebenda 5, S. 29 כל' כסיסטיאה (כשלשים כסיסטאות), ξέστης.

T טישש . . . כשלשים גוזטראות, ed. II בברכות ירושלמי כשלשים גוזטראות מתחת שתי זרועות האדם אילך ואילך קרי גווזטראות . . . טוייש״ש (Jeh. Ged. טווייאש, Oth Em. טוייואש, vgl. Math. Keh.); afr. teise, toise, nfr. toise, Klafter.

10.

Ebenda 7, S. 31 מסו.

ed. II פרשדור״א, it. presura, afr., nfr. présure, Lab.

Siddur R., S. 194 פרשר״ש; hdschr. ס' אסופות § 209 פרזורא, Perl. 47.

11.

V 3, S. 34 עד קלוטין דימא, Übers. von Hi. 38, 16 נבכי ים.

T III מירביערא . . . ים הקלוש וקרויש (ed. II ים הקלוט והקרויש). — מירביערא wohl zu emendieren nach der Glosse in R. Pes. 28ª zu ים המלה (cf. Rabbinov.) הנקרא מיר בטיאה, afr. mer betée; Gf. beter 2: beté.. beter part. pass. gelé (en parlant de la mer).

12.

VII 4, S. 54 הטווס, ταώς.

ed. II פאוון, it. pavone; afr., nfr. paon v. lat. pavo, Pfau.

Gloss. I Kön. 10, 22 und II Chron. 9, 21 paons, TW. תכיים; Kl. Ar. Regensb. טווס עוף פאון Perl. 99.

13.

VIII 3, S. 59 ארדכל, Baumeister.

T מסון . . . אומן שבבנין, prov. mason, afr., nfr. maçon, Maurer.

Gloss.: Ex. 31, 5 masonerie, TW. חרשת אבן.

14.

Ebenda 8, S. 62 בולרין (בלורין), βωλάριον.

T טרנקא עין קצין בלורין, ed. טרוקא, O נורוקא, afr. tronche, tronce, tronke u. a., nfr. tronc(h)e v. lat. truncus, Block, Klotz.

R.: Taan. 25ᵇ טרונק, Kidd. 27ᵇ טרינק; RSbM.: Bb. 68ᵇ (Rabbinov.) טרונק.

15.

Ebenda 10, S. 64 בברוכין (בקרונין), καῤῥοῦχα.

ed. II קרונין מרכבה קווריקא, lat. carruca, prov. carruga, Wagen.

16.

IX 13, S. 73 דיקיות, pl. von דיקי, *δίκη* (דקיון, *δίκαιον*).

T דקיון לשון שבר כמו דק (!) מחוספס כלומר השבר והחמס שעושה איש לחברו תובע[ו]ת[ו] המלכות אינפריטור, afr. enfraiture (enfrainture), nfr. infraction, Schmälerung (eines Rechtes).

17.

X 3, S. 75 פקיעות (פקעיות).

O פקעיות למושייל, T מוישל, ed. לימושיאל״ש.

XII 1, S. 98 פקעת.

O למושייל, T למושל, afr. lemouisel v. lat. *glomuscellum, Knäuel, Br. Nr. 53.

RG.: Chull. 95ᵇ לימשיל, Br. a. a. O.

R.: I Kön. 6, 18 למושיילש u. a., TW. פקעים, REJ. 54, 23; Chag. 12ᵃ; Sukk. 9ᵃ; Bk. 119ᵇ; Ab. z. 17ᵇ; Men. 41ᵇ; Chull. 95ᵇ 138ᵃ; Bech. 22ᵃ in verschiedenen Formen und verschiedenen Schreibungen, vgl. Br. a. a. O. (daselbst einige Druckfehler?).

Gloss.: I Kön. a. a. O. lumiséys; Formen bei Du Cange siehe Königsb. Nr. 109.

18.

X 4, S. 77 בנות שוח.

O קפרפיא, ed. קברא פיא, T קצרפיא, caprifiguier, wilder Geis-Feigenbaum v. lat. caprificus, wilder Feigenbaum, wilde Feige; afr. fie, nfr. figue, Feige. — Über בנות שוח vgl. Goldmann, La figue etc., REJ. 64 (1912), 188 u. 190 f.

Gloss.: Jer. 40, 10, Pr. 26, 1 fies und Am. 8, 1 fiež, TW. קיץ; I Sam. 25, 18 figes, TW. דבלים; Gen. 3, 7 fiéyra TW. תאנה; Jes. 16, 9 fiéyr, TW. קיץ.

19. 20.

Ebenda 6, S. 79 התקשר מעדנות בימה (Hi. 38, 31).

T דשדירי . . . התקשר, O דשטר, afr. destoier, -uier, nfr. distraire, trennen (?); ed. דשליא״ר, afr. deslier, nfr. délier, aufbinden.

21.

Ebenda מזל שהוא ממזר את הפירות.

T III (Ez. 36, 19) ממזר אשפנייר מפזר ומתיר מתוך הקשת של פרח מגורת ויזרו בארצות, afr. espanchier, nfr. épancher, ausstreuen.

22.

Ebenda 7, S. 82 קולית.

T ריטנדל, O ראונדיל.

XXVI 7, S. 253 מוח קוליתו.

O קוליתו עצם הארכובה שקורין רדוניל, T עצם . . . כירוניל; ed. עצם . . . נדונייל; ריטנדל etc. v. lat. *rotundellum, Br. REJ. 56, 86; afr. rondelle, rodelle, rotule, nfr. rotule, Kniescheibe.

R.: Hi. 31, 22 רונדיל רדוניל רדונדייל u. a., TW. ואזרעי מקנה תשבר, REJ. a. a. O.; Pes 85[a] קולית erkl. רדונדיל של היד (Rabbinov. הירך); Chull. 119[a] עצם עליון של ירך . . . רדונדיל: Sefer ha-Oreh 133 רטילה; Siddur R. 288 רטה; Pardes Nr. 232 רטא.

23.

X 7, S. 83 (i. d. Varianten) פיילא, *φιάλη*.

T פיאולי, ed. פיאול, afr., nfr. fiole, Phiole: Ar. VI 325 פיאולא.

Gloss.: fiole Ex. 16, 33, TW. צנצנת, I Sam. 10, 1, TW. פך, ibid. 26, 11, TW. צפחת.

24.

XII 1, S. 98 לרחישת (לחישת) הקנים.

TO לחישת הקנים חריות של קנים כדאמרי' ובני דן חושים שהיו גדלים כחשיית של קנים, T III חושיות קבוצות של קנים טרוקא, afr. troche, nfr. trochée, Büschel, vgl. Pfln. 343, Pfln. bei R. Nr. 51.

R.: Sach. 4, 12 טרוקש, TW. שבלי, REJ. 55, 80; RSbM. Bb. 68[b], TW. חיצת הקנים, ibid. 143[b], TW. הושים של קנה.

Gloss.: Sach. a. a. O. troks

25.

Ebenda 7, S. 106 מרגליות של טל.

ed. II ציבר"א (?)

26.

Ebenda 10, S. 108 ביה, *βία*.

T III בייה ממשלה קושרידא, *βία*. afr. costeret, Amt (?).

27.

Ebenda 12, S. 111 הוגנים (עגנים עוגנים), *ὄγκινος, ὀγκῖνος*.

T עגנים אנקרש, O הוגנים אנקדש, ed. עוגני' אנקוריש.

LXXXIII 1 ed. II הוגנין איתו ברזל שקורין אנקור'; afr., nfr. ancre, prov., it. ancora, Anker.

RG. Bb. 73[a] אנקריש אנקרש, TW. עוגין; RSbM. ebenda אנקריש, Br. Nr. 3; Kimchi s. v. ענה: אנקוריש; Kl. Ar. Regensb. אנקריש Perl. 95.

28.

XII 15, S. 112 נבקעים . . . מקריסין.

T נבקעין בבקיעה יש חסרון שכל החתיכה נבקעת מן החמין אבל בקריסה אין חסרון כי אם כמין פנדורא, O פנדאורה, ed. פינדידורא, afr. fendeüre, -dure, prov. fendedura, nfr. fente, Ritze, Spalte.

R.: Gen. 22, 3 פינדורא פינדרא u. a., TW. ויבקע, REJ. 53, 169. Keth. 75[a] פינדרורא, TW. צלקת v. צלק, Narbe, vgl. L. IV 196; צלק, spalten Chull. 124[a] רצלקיה מצלק, jedoch auch syn. mit סנק צנק סלק zusammendrängen, vgl. B. r. 5 (2), S. 33.

29.

XIII 10, S. 120 ומקבלים אותן כמפי הגור דכת' יזוקו מטר לאידו.

TO אותן נודות נצבו כמו נד כדמתרגמי' (jer. Targ. I) קמו להון צרירין בזיקייא אבוסלטא (?)

30. 31.

Ebenda 12, S. 121 בולין של אדמה, *βῶλος*, vgl. zur Stelle.

T מוטש, O מושט, afr. mote, nfr. mot(t)e v. spätlat. mota, Erdscholle, Klumpen.

XLI (XLII) 1, S. 398 קווזות אדמה.

T חתיכות של אדמה . . . נְלֶשְׁט, O גלישטא.

R.: Hi. 21, 33 גְלֵישְׁטְש u. בלשטי' בלישטש בליישטש (afr. bloste, Erdscholle), TW. רגבי, REJ. 56, 85; Bk. 69[a] מוטש TW. קווזות (Rabbinov. קווזות); Pes. 62[b], Rh. 25[a] מוטא sg. TW. קלא; Nas. 65[a] בלישטיט, TW. קווזות; Sanh. 64[a] בלשטא, TW. פיסא; vgl. noch Pes. 45[b], Chull. 129[a], Sabb. 154[b], Joma 34[b], Ab. z. 16[a] und Fleischer in L. Nh. WB. I 284.

Gloss.: Hi. a. a. O. glétes, ibid. 7, 5 gléte, TW. גוש, vgl. folgende Nummer.

32.

XIII 15, S. 123 כדי שתשרה פי המגופה, vgl. zur Stelle.

T פי מגופה אותה קרקע שעושין הימנה מגופה על פי חבית והיא קרקע קשה . . . גלש, O גליש, ed. נר״ש, afr. glason, nfr. glaise v. spätlat. glis, Tonerde.

33.

Ebenda 16, S. 125 מוכחשים (מוכי שחין).

T מוכי שחין . . . אליטנא; ob zusammenhängend mit afr. alegier, abnehmen, abmagern?

34.

XIV 7, S. 130 עפר עלם (עולם) על מליאתו נברא (Gen. 2, 7 עפר als עֶפֶר, Jüngling gedeutet).

T עופר עולם נגמר כולו בקלייר, ed. בקליר, O בקלר, afr. (nfr.) bachelier; prov. bacalar, junger Mann.

35.

XV 1, S. 136 אלמוגים אלוום.

T אלמוגים קודלי, O קולר. Gegen אלוום im Texte = jer. Keth. VII, 31[d] אלמוגים אלוים (ἀλόη, hier Agallochon, Löw, Pfln. 295 und bei Kr. 51; Perles, Mschr. 38, 135) nach der gangbaren Erklärung אלמוגים Korallen mit קודלי, l. קורלי, afr., nfr. corail v. lat. corallium (κοράλλιον) übersetzt. Schon b. Rh. 23[a] und Bb. 80[b] wird אלמוגים durch כביתא erklärt, vgl. Sachs I 140, L. II 365, Pfln. 211.

RG.: Bb. 81[a] קורייל קודלי Br. Nr. 27; R. I Kön. 10, 11 קורל קוריל קורייל, TW. אלמגים, REJ. 54, 24; Rh. a. a. O. קרלי (Agg. קוראלו), Keth. 98[a] קורייל קודלי, Br. a. a. O.; RSbM. Bb. a. a. O. קורייל; Ar. IV 281 קורלו (corallo) und vgl. I, 98; Kimchi I Kön. a. a. O. קוראייל, II Chr. 2, 7 קוריילי.

Gloss.: II Chr. a. a. O. Korâs.

36.

XVI 1, S. 142 במגרופית.

TO רודבלא.

XXXVIII 10, S. 360 מגרופי.

O רדובלא, ed. רודיבלא, P דורבלא, afr. roable, nfr. rouable, râble, Schürhaken; afr. redoble, adj. umgebogen.

37.

XVI 2, S. 143 אדם פורט זהב (זהוב) אחד והוא מוציא ממנו כמה יציאות.

TO פורט מוכר דשפנט; wohl מוציא יציאות erklärt דשפנט despent, 3. pers. sg. praes. v. afr. despendre, nfr. dépenser, ausgeben (vgl. Schless. Nr. 129).

38.

Ebenda 3, S. 143 חדקל שהוא חד בקולו.

T הוא משאר נהרות מייט (brausend, rauschend) קולני, O דוייט; ed. רניט: מייט 3. pers. sg. praes. v. afr. müir, mugier, nfr. mugir, brüllen, rauschen.

LXVII 11 נורפת מחוטמה: T II נוהמת מוקיר.

39.

XVI 3, S. 146 שפירותיו גסים.

T גסים גדולים דרום, O דרות. דרו afr. dru, nfr. dodu, fleischig, dick.

40.

Ebenda 4, S. 147 ננסא קורטא, vgl. zur Stelle.

TO קורטא בלעז קטן, afr., nfr. court v. lat. curtus, kurz.

Gloss.: Jes. 28, 20 kort, TW. קצר.

41.

Ebenda, S. 148 בג' דברים קדמה מלכות יון למלכות הרשעה הואת בנאווסים (בנימוסין) ובפנוקטין (ובפינקסין) ובלשון, vgl. zur Stelle.

O בנימוסין בגזרות . . . בפינקסין בשטרות . . . ובלשון שיש להן לשון כנגד עשו גירמירא, T גרמידא, ed. גרמיידא; גירמירא wohl grammaire, vgl. Kohut Ar. I p. IX f. über לשון גרמטיקו.

42.

XVII 5, S. 156 מרמטה (דורמיטא מרמיטא), *μορμωτόν*.

T מרמיטא לשון בהלות אישטורדיציאונש, ed. אישטורדישיאן, O דורמיטא לשון . . . אשטורדי ציאוש:

XLIV 17, S. 439 מרמטא (מרמיטא).

T מרמיטא . . . . אשטורדישיון, O אשטרדישון, afr. estordison, nfr. étourdissement, Betäubung.

R.: Gen. 1, 2, Ex. 14, 24, Deut. 28, 28 und 37, Jer. 23, 32, Ob. 1, 6, Ps. 38, 7 in den verschiedensten Schreibungen, REJ. 53, 167 u. 178, 54, 8 u. 224. 55, 76, 56, 70; Joma 83ᵃ, Chull. 84ᵇ u. 105ᵇ, Nidda 37ᵇ אשטורדישון, vgl. auch Berliner [2], 441.

Gloss.: Gen. a. a. O., Deut. 28, 37, Hi. 12, 17 éstordizon; Deut. 28, 28, Jer. a. a. O. étordizon.

43.

XVII 7, S. 158 אמורה הייתי להנשא.

O אמורה הייתי מזרמנת אפליידרא, T אסלוידירה.

XXVI 5, S. 248 משהיו מטיבים אתה (אשה) לבעלה.

O מאיתה שעה שהיתה מזומנת לבעל אפליידירא, T אפליירירא, afr. aplaidier für jem. sprechen, durch Bitten erlangen.

Gloss.: Ex. 21, 8 aplédéya, TW. יעדה, vgl. Ind. p. 233.

44.

XVIII 1, S. 162 חופה.

T טלמא, O טלאמו.

LXX 19 הוו מכללין: T II היו עושין לו חופה טלמן, lat. thalamus (θάλαμος), Brautgemach.

O. S. II 39[a], § 84[4] אפריון טלמא; S. Hateruma § 239 טלמא; Tanja טלמו (talamo), Löw, REJ. 27, 248.

Gloss.: Ps. 19, 6 talme TW. חופה; HL. 3, 9 TW. אפריון; Kl. Ar. Regensb. טלמא für חופה und אפריון; nach Perl. 62 thalamus, talamo ein Kirchenausdruck für Hochzeit, Hochzeitsgemach; das. auch aus einem handschr. Komm. טלמא für Jes. 4, 5 חופה und aus einem handschr. Makre dardeke טאלמא.

45.

XVIII 2, S. 162 ראשה (מיקרת) מוקרת.

T מיקרת אגירט, O אניירט, afr. engier, erheben, exaltieren.

46.

Ebenda 4, S. 164 רירין.

TO גלירא, afr., nfr. glaire, Schleim, Schless. Nr. 168.

R.: Chull. 46[b], 117[b], 120[a]; Nidd. 29[a] גליירא; M. V. 751 גליירא; O. S. I 112[a] גלירא.

47.

XIX 1, S. 170 אבבית (חככית), vgl. zur Stelle.

T חככית חולי אשיפלסון, O אבבית אשיפלשון, ed. חכאבית חולי אשיפלשון, O Randglosse אישקלפישון.

XXXIV 11, S. 322 ואבבית: T III וחחכית חולי הוא שבא על ידי חמה . . . אשקלפישון, afr. escauffison, eschaufoison; nfr. échauffaison, Hitzblatterausschlag.

R.: Bez. 22[a] איתקלפיישון, TW. קדחתא; Chull. 59[a] שקלפין, TW. קדחת.

Gloss.: Lev. 24, 16 échafayzon, TW. שחפת.

48.

XIX 6, S. 175 ודייטרוטין (ודיוטרוטין), διάτρητα, Glasfiligran, vgl. zur Stelle.

TO דיוטרוטין ערקיא; zu XXV 3, S. 242: T שורות של טרקיאה לצורך כלי, O שורות של כוסות ערקיאה לצורך וכו׳, ed. שורות של ערקיאה; zu LXIV 2: TO שתי שורות . . . מכלי זכוכית, afr. torque (v. afr. torquer, drehen), nfr. torquette (paquet de choses tortillées, Gf.).

49.

XIX 11, S. 180 שהקיש הקב״ה על קנקנן.

T ed. כלומר בא לנסותן ולירד על סוף דעתן טינטירש, O טיבטירט, afr. tenterie, nfr. tentation, Versuchung.

50.

Ebenda 12, S. 182 גירני . . . לא ישיא אויב בו.

O לא ישיא . . . לא יגירהו עליו אינרידיר, T אורינדר, wohl zusammenhängend mit afr. enroidir, hart werden.

51.

XX 4, S. 185 והנמיה.

T מרטדינש (l. מרטרינש), O מרטרינם, afr. martrine, martin, nfr. mart(r)e, Marder.

R.: Jes. 13, 21 u. 34, 14 מרטרינש u. a., TW. ציים, REJ. 54, 33 u. 208; Chull. 52[b] מרטרינא, TW. נמייה; Ber. 57[b] מרטינא, TW. קפוד (vgl. Rabbinov.); Sch. H. 405 מרטורה, vgl. Löw, REJ. 27, 244.

Gloss.: Jes. 13, 21 u. 34, 14 martrins; I Kön. 10, 22 martrins neben paons, TW. תכיים; Kl. Ar. Regensb. מרטרין, Perl. 106.

52.

Ebenda והקופד (והקיפוד והקופר).

O קיפוד . . . איריזו׳, afr. eriçon, ʽheriçon, nfr. ʽhérisson, Igel, vgl. Schless. Nr. 35.

R.: Lev. 11, 30 הריצין איריצון u. a., TW. אנקה, REJ. 53, 189; Jes. 14, 23 הריצון u. a., TW. קפד, REJ. 54, 34; Sabb. 54[b] הריצון, TW. קופד; Bb. 4[a] und Chull. 122[a], TW. אנקה; Toss. Sabb. a. a. O.; MV. 130 הריצון, TW. קופד.

Gloss.: Jes. 14, 23 u. 34, 11, Zeph. 2, 14 hérižon, TW. קפד, Lev. a. a. O., TW. אנקה.

53.

Ebenda 5, S. 186 גידים שלאדמה (גידין).

O גידין גידי אדמה . . . שיש בקרקע גידי אדמה כעין נידין . . . וינאש, T גידין . . . מיני אדמה כעין גידין . . . גויש, ed. ומ״ש; afr., nfr. veine v. lat. vena, Ader.

54.

XXI 5, S. 201 קמצה (קמצא), Heuschrecke.

T קמצא לִימְצוֹן, O לימצון; ed. לימיצון, afr., nfr. limaçon, Schnecke; über eine La. לימצא in LI 1, S. 532 vgl. zur Stelle.

RG.: Bech. 38[a] לימן, vgl. Br. Nr. 56; R. Lev. 11, 30 לימן לימצא (limace), TW. חמט; REJ. 53, 189, Ps. 58, 9 לימצון לימן לימצא u. a., TW. שבלול, REJ. 56, 72; Sabb. 77[b] לימצא, MK 6[b] לימצון, TW. שבלול; Chag. 11[a] (Rabbinov.), Chull. 122[a] לימצא; TW. חימט.

Gloss.: Lev. a. a. O. limaže; Ps. a. a. O. limažon.

55.

Ebenda 8, S. 203 למגרשה שלעדן טרדו.

T למגרשה . . . והיינו ויגרש לשון מגרש אבורייר, O אטוריר, afr. abrier, nfr. abriter, schützen.

R.: Joel 4, 16 אבריאיר u. a., TW. מחסה; Ps. 8, 3 אַבְרִיאֵר u. a., TW. אחסה; REJ. 55, 74 u. 82; II Sam. 22, 3 אַבְרִיאְמֵנְט u. a., TW. צורי, ibid. 54, 21, vgl. auch Gloss. Ind. p. 225 abria usw.

56.

XXII 3, S. 206 להוטים אחר אדמה.

TO להוטין א׳נברמיר . . . כמו איש לוהט, afr. embramir, nfr. enflammer, entzünden, begeistern; vgl. R. Sabb. 66[b] ברמורט, TW. געגועין; O. S. II 42[a], § 84, 22 ברמורש.

57.

Ebenda 9, S. 215 תותין.

TO מורש, ed. מוראש, afr. moure, nfr. mûre, Maulbeere, vgl. Pfln. 396, Pfln. bei R. Nr. 68.

58.

XXIII 6, S. 227 ונעשו חולין למזיקים.

TO חולין . . . מופקרים אבנדוניר, afr. abandon(n)er, nfr. abandonner, preisgeben.

Gloss.: Lev. 19, 20 abondonée, TW. נחרפת, vgl. L II, 114.

59.

Ebenda 7, S. 229 ופה ישית עד יפה, vgl. zur Stelle.

T וביפו תשית . . . תשית תצמצם טרמש, ed. טרמיש, O טרמט; afr., nfr. terme, Grenze, Ziel.

60.

XXIV 7, S. 236 סירגול הספר (סירגולו של ספר), das Linieren.

TO ed. סירגול (סירגולו) של ספר בשטיר, prov. bastir, auch préparer, apprêter, mettre en état, afr. bastir, nfr. bâtir, bauen.

61.

XXVI 7, S. 253 מלחמה (מגיסטי) מיגיסטי, *μέγιστοι*.

ed. מגיסטי מלחמה מלומדי מלחמה מגנסטא בלשון רומי משטיר בלעז, O . . . מגיסטי . . . מלומדי . . . מגושט . . . משביר; prov. maestre, mastre u. a., afr. maistre, nfr. maître, Meister (erfahren, ausgezeichnet, vgl. Nr. 83).

62.

XXVIII 2, S. 261 כלום בראתים (בראתי אותו) אלא מן העפר וכו'.

O (l. דישטנפריר (דישטנפריר . . . במים לשון מיחוי . . . והייני אמחה את האדם, T דשפריר, afr. destenperer, destremper, nfr. détremper, aufweichen.

R.: Ex. 16, 21 דשטרנפריר דישטנפריר u. a., TW. נמס, REJ. 53, 179; Berliner [2] 443; Pes. 35[a] דישטנפריר, TW. המחה; ibid. 68[a] דשנפיר.

Kl. Ar. Regensb. מיחוי דשטרמפיר לשון נימוס und לחת . . . מלשון שרייה . . . דיטרמפיר, Perl. 104.

63.

Ebenda 3, S. 261 ניץ שדרה (לוז של שדרה).

TO לוז כמו קשר הוא בשדרתו שלאדם וגדול הוא כלוז אגוז קטן ועומד בסוף השדרה והוא אינו כלה לעולם; ed. II קשר הוא גדול כלוז אגוז קטן שלועזים נוזלייר ועומד וכו', afr. noisele, nfr. noisette, Haselnuß; afr. noiselier, nfr. noisetier, Haselnußstrauch.

R.: Gen. 30, 37 נוקלי נוצילי u. a., TW. לוז, REJ. 53, 171; Ri. 1, 24 נוקלי u. a., ibid. 54, 12, vgl. Ar. II 42, VI, 367, Pfln. Nr. 23 u. Nr. 319, Pfln. bei R. Nr. 105.

64.

Ebenda 8, S. 266 זונין.

O זונין פילא . . . זונין ניילא . . . אותן גרעינין שחורין המעורבין בחטים וכו'; T אותן גרעיני' . . . שלועזים ניילא וכו' ed. בחטים שלועזים פילא וכו', ed. II אותן זנין שעדין נמצאים בתבואה כמעט . . . כמו חטה דקה וארוכ' וקורין איתה בלעז יולייו; ebenso LIX 8, S. 636 זונין: O ניילא; T פילא. — Unrichtig זונין, Lolch, übersetzt mit ניילא, afr. nielle, nelle u. a.; nfr. nielle, hier Kornrade; richtig in ed. II יולייו, it. gioglio, wie Abraham b. David zu Sifra Kedoschim (ed. Weiss 90[d]) יול, prov. juelh.

R.: Ber. 40[a], Pes. 35[a], TW. קצח, Schwarzkümmel; Ar. III, 306 ניילו für זונין, VII, 175 und M. V. 719 ניילא für קצח; M. V. 74 vgl. Gf. V, 497; Pfln. Nr. 92, Pfln. bei R. Nr. 75; Schless. Nr. 159.

65.

XXX 9, S. 276 קוסם.

TO איגרא, ed. איגרו, afr., nfr. aigre, sauer.

R.: Pes. 30[b], 40[b], Chull. 111[b]; Sch. H. 184; REJ. 27, 240.

66.

XXXI 12, S. 285 יצמיק.

O ed. דמוניר, afr. demonir, untergehen lassen; T רמוניר.

R.: Ez. 6, 9; 20, 43; 36, 31; REJ. 54, 228 u. 233.

67.

Ebenda 14, S. 287 לפילים.

T פיל אוליפאן, O אוליפן; afr. olifan, nfr. éléphant, Elefant.

M. V. 318 אוליפן, Schless. Nr. 81; vgl. Koh. Ar. VI, 325, Anm. 7 und Perl. 109.

68.

XXXII 1, S. 288 ומדברותן.

T מדברותן דברן ומנהיג . . . מנטאנריש, O מנטוריש, ed. מנטואורי״ש, afr. manuteneur = gardien, Hüter, Guardian, Oberer.

69.

Ebenda 9, S. 296 בלמן (בנמל בלמין), *λιμήν*.

T בלמן . . . פורט, ed. פור״ט; O בנמל . . . פואירטו, afr., nfr. port, Hafen, span. puerto.

R.: Meg. 6[a] פורטו; Kl. Ar. Regensb. פורט, Perl. 106.

70.

Ebenda 12, S. 297 כל כלי יוצר (Jes. 54, 17).

T יוצר מחודד . . . אגושייר, ed. אגושיר; O אגורר, afr. aguiser, aiguisier; nfr. aiguiser, schärfen.

Men. b. Chelbo, Ez. 21, 14 אגישדא (aguiséde = aiguisée), TW. הוחדה, Pozn. 35.

R.: Bez. 28[a] אגויזיר, TW. משחזין, Keth. 5[b] אגויישידש, TW. משיפות; Sch. H. 389 אגוצר; TW. השחיז, vgl. REJ. 27, 240.

Gloss.: Jes. a. a. O. aguyzé, vgl. Ind. p. 227.

71.

XXXIII 1, S. 300 בטפיטין (בטפיסין), *τάπης*.

O טפיץ, ed. בטפטין טפיט, T בטפיסין טבין, afr. tapiz, tapit; nfr. tapis, Teppich; Schless. Nr. 88.

RG. Bb. 13[b] טֶפֶד u. a., vgl. Br. Nr. 100.

R.: Bb. a. a. O. טפיד, Sanh. 95ª טפיט; Taan. 21ᵇ, Jeb. 63ª, BK. 117ª; Ar. III, 44, IV, 63 טפיטו, tapeto; M. V. 334 טפיץ.

Gloss.: Jes. 3, 22 tapiž, TW. מעטפות.

72.

XXXV 3, S. 330 קשין דפרייה (קשין דפירי).

TO קשין דפירי קשייתא דפירי שהוא טפל לפרי ברוצון, afr. broçon, Büschel; ed. ברוציץ pl., afr. broce, brosse, brousse; nfr. brosse, Büschel, Gestrüpp, vgl. Pfln. bei R. Nr. 37.

R.: Ri. 3, 26 ברוֹצֵש ברוצא בְּרָוֹצָא u. a., TW. השעריתה und Jes. 7, 19 ברוציש ברוֹצִש u. a., TW. נעצוצים, REJ. 54, 13 u. 32.

Gloss.: Ri. a. a. O. brože; Jes. a. a. O. bružes.

73.

XXXVII 5, S. 347 אינן נפתחים נפתחים, vgl. zur Stelle.

T ed. אינם (אינן) נפתחים דליברש . . . כלומר אין בהם אחד שלא תמצא בו מום. O דלובריש.

Nach der schwierigen Lesart אינן נפתחים wird נַפְתֻּחִים Gen. 10, 13 gedeutet נִפְתָּחִים delivrés, befreit (cf. Jes. 51, 14) sc. von Fehlern.

74.

Ebenda, S. 348 פקיסם (פקוסים פקוסם).

O פקוסים קונטריץ, ed. קונטיריש, afr. contrarieur, nfr. contraire, Gegner, Feind (?).

75.

Ebenda 8, S. 350 כלי פפיר (כלי פפייר).

T כלי פפייר כלי מן קנים שבמים . . . פלייא, ed. פיילא, O פיולא, nach Löw (briefliche Mitteilung) vielleicht פלייא crmp. aus לייא laiche (Cypernart wie Papyrus).

76.

XXXVIII 6, S. 354 הא משפו דכולה בישה.

ed. זה יין שהורק מכלי אל כלי רע הוא משפו ראייר, T באייר, O דאייר, afr. raier = ruisseler couler, rieseln, fließen; vgl. oben Nr. 6.

77.

Ebenda 13, S. 362 בוקלסה (בקולסא בוקלסא), *βάκλον*.

T בקולסא . . . קולבא . . . מצונא, ed. מצויינא, O מצונא, afr. maçue, nfr. massue, Keule.

R.: Sabb. 63ª מצוקה (Rabbinov. מציאה), TW. קולפא.

78.

XXXIX 8, S. 371 ראה אותם איכלים ושותים ופוחזים.
O ed. גבוהי עינים היו . . . גייש, T גייש, afr., nfr. gai, fröhlich, aufgeräumt.

79.

Ebenda 10, S. 373 מכברות, Sieb; andere La. מכבדות.
O מכבדות בלייש, ed. בלויש, afr., nfr. balai, Besen.
Gloss.: Nah. 3, 15 suys baluyée, TW. התכבדי.

80. 81.

XL (XLI 2), S. 389 על דטולמיסן (דטולטוסין) למקרב, weil er zu nahen wagte (ἐτόλμησεν).
T נכנסו הנבלים להקרב . . . טולמוסין גלוטויש, ed. גלוטום, O גולטוניש, afr. glout, glouton, auch Schuft, Elender (nfr. glouton, Vielfraß). — ed. II דולמי (?).

82.

Ebenda ומגלב בידו.
T רצועה בידו . . . קורד, O קוריד, ed. קורייר, afr., nfr. corde, Strick.
R.: Hi. 36, 8 קורדיש קוֹרְדש u. a., TW. חבלי, REJ. 56, 86.
Gloss.: Jos. 2, 15, Am. 7, 17, Hi. 18. 10 korde, TW. חבל; Hi. 36, 8 kordes.

83.

XLI (XLII 6), S. 412 ואת החרי אליותריפולים, Ἐλευθερόπολις; falsche La. מטרופלים, vgl. zur Stelle.
T מטרופולי שומר העיר ובלעז משטרא דלפורטא פולי הוא שער, O מטרפולי׳ שומר
העיר ולשון יוני הוא ובלעז משטרא דלפורט פולי . . . שער, ed. מטרופולי שומר
השער ולשון יוני הוא ובלעז וכו׳, ed. II ואת ההורי זה טריפולי׳ מטרופולי׳
משט׳ר ד״ל פורט״י פולי הוא שפר (l. שער) (Oth Em. מטרופלים משט׳ר
דיל פורט בלעז פילי הוא שער). — XCII 8, ed. II מטרופולי׳ אם של מדינו׳;
in der Deutung von חרי als Stadtbehüter, der für die Freiheit kämpft, wird מטר etwa von נטר erklärt, und פילי gr. (πόλις und) πύλη wie LXIII 8 TO סנרין פילי סגרי השער; משטרא maestre, vgl. oben Nr. 61: פורטא afr., nfr. porte, Tor, Tür; דיל דל del beim s. f. zugehörig; vgl. noch afr. portmeistre.
Gloss.: Hi. 3, 10 porte TW. דלת, Dan. 2, 49, TW. תרע; Ri 5, 11 portes, TW. שערים, Hi. 38, 8, TW. דלתים.

84. 85. 86.

XLIII 8, S. 422 שהיפך מגנון (מגגנון) שלך על צריך . . . כמה מגניות (מנגניות מנגנאות עשיתי, *μάγανον, μάγγανον*.

TO מגנון פוליאה . . . כמה מגנות . . . גלגולים, afr., nfr. poulie, Block-Rolle. ed. II מנגנון שלך לשון ערמנו' . . . אינגיניו' . . . לשון אחר לשון גלגל . . . מאנגאנילו; zu der ersten Erklärung vgl. Ar. V, 172 פי' ערמנות . . . אינגיניו, it. ingegno; מאנגאנילו, it. manganello Armbrust, mangano Schleuder, afr. mangonelle, mangoneau, nfr. mangonneau Wurfgeschoß, vgl. auch Perl. 72.

87.

XLIV 21,[1] S. 444 קטוע הדא מנוניה מן כדו, *μενουνή*; andere Laa. קטע הדין מונטיא (מוניטא מונטים) מן כדו.

TO כלומר ברור לך (קרור) באיזה מכה הם נידונים (הן נידונין) מונטים (מוניטא) כתם טייא, prov. taca, afr. taie, nfr. taie, tache, Flecken.

R.: Ex. 21, 25 und Lev. 13, 2 טאקא טייא u. a., TW. חבורה u. בהרת, REJ. 53, 180 u. 190; Jer. 2, 22 טקא טייא, TW. נכתם, ibid. 54, 218.

Gloss.: Ex. a. a. O., Lev. 13, 2 und 14, 56 tache; Jer. a. a. O. tâché.

88.

XLV 1, S. 447 מליג מליג (מלוג מלוג).

O מלוג . . . כדתנינן מולגין את הראש ואת הרגלים . . . באליר, T פלאר, prov. bolir, afr., nfr. bouillir, abbrühen.

89.

XLVI 5, S. 462 על דברתי מלכי צדק.

T על כהונתו של מלכי צדק . . . אורדונא, O אורדנא, afr. ordon, ordun, ordre, nfr. ordre, Priesterweihe.

90.

Ebenda 10, S. 467 כנומי, *νομή*.

T נומי מלאנץ, O מלנץ, afr. malanz, pl. v. malant, malan, Geschwür, Beule, Geschwulst; Schless. Nr. 166.

RG.: Chull. 51ª u. 55ᵇ, vgl. Br. Nr. 59, Königsb. Nr. 82.

R.: Sabb. 109ᵇ, Keth. 30ᵇ, Kidd. 81ª, Gitt. 69ª, Bk. 83ᵇ, Sanh. 101ª, Ab. z. 28ª, Chull. 46ᵇ, 48ª; über בון מלנט in R. Ber. 40ª, Sabb. 33ª, Joma 84ª, Taan. 19ᵇ, Ned. 41ᵇ, Sota 8ᵇ, vgl. Preuss in der Berliner-Festschrift 296 ff.

M. V. 751 מלנץ, TW. צמחים; Sch. H. 399, REJ. 27, 244; Kl. Ar. Regensb. מלנט für נומי und טנרי, Perl. 97.

---

[1] In ed. fehlt der Kommentar zu Par. XLIV—XLVII, vgl. Maamar p. VI.

91.

XLVII 2, S. 472 מיטרין, *μήτρα*.

T מטריין, O מרין; LXIII 5 TO מריין, afr., nfr. matrice, Gebärmutter.

R.: Chull. 54ª מרריץ, TW. אם.

92.

XLVIII 6, S. 480 לארכיליסטים, *ἀρχιληστής*.

T שר של לסטים . . . ארצנדנקנש (?), O ארנדיאקנש (?); (– ארצ = arch –).

93.

Ebenda 9, S. 486 פלונו שלאבינו אברהם, *πυλών*.

T אהל . . . פווליון, O פלוון, afr., nfr. pavillon, Zelt.

94.

Ebenda דרומלים (דורמילום), vgl. zur Stelle.

T דורמילום אושטלריאה, O איש טלדינא, prov. ostalaria, afr. ostelerie, nfr. hôtellerie, Herberge, vgl. w. u. Nr. 102.

95.

XLIX 1, S. 497 לכלי קוריים, *καῖρος*, Schnüre am Webestuhl.

TO כלי שעושין מחריות של דקל והנה הוא כמי (כמין) עשב . . . טיל; afr. til, teil, tel, nfr. tille, Lindenbast (teille, Flachs-, Hanfabfall).

RG.: Chull. 51ᵇ טיל, TW. תימחתא; R. ibid. טיל (טיילי?), vgl. Br. Nr. 102; Pfln. bei R. 49.

96.

Ebenda 2, S. 499 פטריקון, *πατρικόν*.

O פטרימון, T פטרמון, afr., nfr. patrimoine, Erbteil.

97.

Ebenda 8, S. 508 למגל.

T מגל . . . פלץ, afr. fals, falz, nfr. faux v. lat. falx, Sichel, Sense.

R.: Bm. 84ª, Chull. 15ᵇ פלצילא falcille, faucille, TW. מגל קציר: Kl. Ar. Regensb. פשילא, Perl. 104.

98.

Ebenda 12, S. 514 חלף בידרא, *κλέψυδρα*; vgl. zur Stelle und Maamar p. IX.

TO קובה . . . היו ממלאין אותה . . . מלאה מים ותחתיה נקוב נקב קטן וכו׳; prov. cuba, afr., nfr. cuve, Kufe.

R.: Sabb. 88ª קיבא und Ab. z. 2ᵇ קופא, TW. גינית; Kl. Ar. Regensb. קיבא, TW. גינית, Grünbaum, Jüd.-deutsche Chrestomathie 469, Perl. 86.

99.

LII 3, S. 542 קילארין (קילורין), *κελλάριον*.

T קילורין מרתף . . . דישפינשא.

LIV 2, S. 577 קילרין (קילורין): T אוצר . . . דישפינצא, O דישפישא; prov. despensa, despesa, afr. despense, nfr. dépense, Vorratskammer.

100.

LIII 9, S. 564 היתה יבשה ונעשה מלילות.

T מלילות לחה . . . יובאני . . . כמו וקטפת מלילות, O דיובני, afr. jovene, nfr. jeune, jung.

101.

Ebenda 10, S. 565 פחש אנה (פחיש אנא).

TO פחיש אנא אבקענו אהרגנו פחיש . . . אשכיר, afr. escirer, nfr. déchirer, zerreißen, zerfetzen.

102.

LIV 6, S. 583 פונדוק (פונדק), *πανδόκιον*.

T פונדק הבריאה, O היביירואה, afr. heberge, herberge, nfr. auberge, Herberge, vgl. oben Nr. 94.

R.: Gen. 30, 20 הרביריאה und zehn andere Laa., TW. בית זבול, REJ. 53, 170.

Gloss.: Gen. 42, 27 hérbijerie u. Ex. 4, 24 hérbéjerie, TW. מלון, vgl. Ind. p. 257.

103.

LVI 3, S. 598 צלובו בכתפו (שהוא טוען) כזה שטוען.

TO טוען צלובו . . . קורות (קורה) לתלות . . . צלוב פורקא, prov. forca, Gabel, Galgen, afr. forche, nfr. fourche.

R.: Meg. 16ᵇ פורקא, TW. זקיפא, Pfahl.

Gloss.: Gen. 40, 19, Deut. 21, 22 forche, Esth. 5, 14 forch, TW. עץ, Pfahl.

104. 105.

Ebenda 7, S. 603 נשלו דמעות . . . ושחה (נשרו . . . ושחת הסכין), vgl. zur Stelle.

T נשרו . . . ושהתה הסכין היתה נשרית לשון שרוי מדמעות של מלאכי השרת נשרית נשרו . . . נשרת הסכין נשרת O ,בלעז מוליר ושהתה בלעז רבולייץ לשון . . . השרת ונשרת נשרו בל' מוליר ושחת . . . ריבולייץ; מוליר, afr. moillier, mollier, nfr. mouiller, naß machen; רבולייץ wohl eine andere Erklärung, rebolez part. pass. v. afr. reboler, zurückstoßen (vgl. Schless. Nr. 112 und 113).

106.

Ebenda 11, S. 611 הפלח (הפלך), vgl. zur Stelle.
TO פלך פושיל, afr. fuisel, nfr. fuseau, Spindel.
R.: Spr. 31, 19 פושיל u. a., TW. פלך, REJ. 56, 81.
Gloss.: Spr. a. a. O. fuyzél; Kl. Ar. Regensb. פויזיל, Perl. 102.

107.

LIX 11, S. 637 גמליו . . . יוצאים ומומים.
TO אשמושליר, afr., nfr. emmuseler, Maulkorb anlegen.

108.

LX 6, S. 645 ממצמץ.
TO שוציר, afr., nfr. se soucier, sich kümmern, Interesse haben.

109.

Ebenda 8, S. 649 קרסטל (קרטל), *κάρταλος*.
TO קרשטל (קרסטל) בלעז (?) וחברו . . בשבת המעביר קרסטל, vgl. Ar. VII, 208.

110.

LXI 7, S. 668 אנפליות, *ἐμπίλιον* (אנפ׳ hier Schuhe, die nicht von Leder sind, vgl. Jeb. 102[b]).
O אנפליות קלסש, T אנפילאות הלבש, afr. chalces pl. v. chalce, nfr. chausse, Schless. Nr. 23; vgl. das. auch über קלצונש קלצון u. a. bei R. Sabb. 120[a], Jeb. 101[a], 102[b], Gitt. 25[a], 68[b]; M. V. 88 קלינש; Sch. H. קליניש, REJ. 27, 246.

111.

LXIII 8[1] פירביטא, *περιχύτης* (?).
T פרביטא בלן ביניירא, O בניירא, afr. baigneor, nfr. baigneur, Bademeister.

112.

LIV 9[2] פרוביגרון.
T פרובגירון כסף גלנולת, O פריבגרון . . . גלגלת, ed. פרובי גירון . . . גילגולת (vgl. Bb. 8[a]); T II פרובייגרון מם שנותנים מן ראשם ארבעה פשיטים באייא, vielleicht it. bajoco, afr., nfr. baioque, Münze im Kirchenstaat, etwa 5 Pfennige (Sachs-Villatte).

---

[1] E Ar. פרכיטא (*παραχύτης*), V פרכיטה, Agg. J פרביטא.
[2] Auch Ar. פרוביגרון, Agg. פרובגירון, J פרוגורון.

113.

Ebenda[1] אסכולוסטיקה דאוריתא, *σχολαστικός*.

T ed. מקבץ התורה בלשון יון . . . (איסכולוסטיק') ; איסכולוסטיקא O מרביץ התורה; T II אסקולוטידא אשקוליין בלעז, prov. escolan, auch Studierender, afr. escolier, nfr. écolier

114.

Ebenda[2] קורה מצרייה.

T II קורא מצראה גרואה, prov. grua, afr., nfr. grue, Kranich.

R.: Jer. 8, 7 גרואה, TW. סים, REJ. 54, 221; Kidd. 44ª, TW. עגור.

Gloss.: Jes. 38, 14 grue, TW. עגור; Jer. a. a. O., TW. סים. — Nach Löw (briefl. Mitteilung) ist קורא in der aramäischen Erzählung in B. r. aus syr. קורלא entstellt. Über die Fabel vgl. ZDMG. 57, 660; ebendas. 58, 778 wäre „Rebhuhn" zu berichtigen.

115.

LXIX 1[3] כבמהין.

T O כמהות כמו כמהין ופטריות . . . בוליץ, ed. בוליץ, afr. bole(t)z pl. v. bolet, Trüffel.

R.: II Kön. 4, 39 בולייץ u. a., TW. פקועות, REJ. 54, 26; Sabb. 108ª, Taan. 23ª, Ab. z. 38ª, Pfln. bei R. Nr. 32.

Gloss.: II Kön. a. a. O. bulaiž; Kl. Ar. Regensb. בוליש, Perl. 51.

116.

LXXIV 4[4] פטילקין.

T II פטקלין מעדן שעושין מאגוזים ומרבש נודי בלעז, prov. nogat marc, tourteau de noix, fr. nougat, it. nucato, mit Nüssen durchsetzt. Tanja אגוזים מטוגנים בדבש = נוקאטו, REJ. 27, 248; vgl. Ha-Goren VII, 91 אגוז מטוגן בדבש שקורין נואי.

117.

Ebenda 15[5] הפורפירן.

T II פורפירא . . . פורפורא, it. porpora, afr., nfr. pourpre, Purpur.

118. 119.

LXXV 6[6] חמורתה גמלותה.

T הא חמרתא הא גמלתא והם הרבה . . אשניירא . . ימלריאה, O אשניריאה . . ימלתא, afr. asneri, Eselstall; ימלריאה etwa eschamelerie v. afr. eschamel, Kamel.

---

[1] V איסכוליסטיקה, Agg. אסכולסטקיא, Ar. אסקולסטיכא, J אסקלוסתיקא.

[2] V קורא מצרייה, P מצרייא . . ., Ar. J מצראה . . ., Agg. קורא מיצראה.

[3] P Agg. ככמהות, J[1] כאמבטיאות, J ψ § 786 כאמבטאות.

[4] Auch V פטילקין, E פטלקין, Ar פטיליקין, J[1] פטליקין, P Agg. פטיקלין.

[5] VE פורפירו, J פורפירא, Agg. פיפורין.

[6] Auch V חמורתה גמלותה, P Agg. חמירתא גמלתא, J. חמרוותא גמלוותא.

120.

LXXVII 3 בלב אגריון, *ἄγριος*.

ed. II שלואטיקו = Ar. I, 28 סלבטיקו . . . אגריאן, it. salvatico, wild, vgl. oben Nr. 85.

121.

Ebenda[1] שעיה.

T II שעיה בלעז אשילושא, wohl zusammenh. mit afr. essillier, schinden.

122.

LXXVIII 12 דיסקרין, *δισκάριον*.

TO ed. קערה גדולה בלשון יון; T II טבליר, afr. tablier = tablette, Gf.

123. 124.

LXXIX 7[2] קוף קמיליה (in der Notaricon-Deutung des W. קשיטה), *κειμήλια*, Kleinodien.

T קמיליא אשקמויין (?) והוא . . . בושם, O קמלייא . . . אשקמולין (?) והוא מין בשם; ed. II קא מילייא צינטי מילייא מאה אלפים, it. cento milla (!).

125.

Ebenda[3] ט' טיטרין.

TO טרין טרינא בלעז והוא שם מטבע; ed. II טיראן טירינא שם מטבע על שם טורינוס, vgl. Ab. z. 52[b], Bech. 50[a].

126. 127.

Ebenda[4] חליות וְדָיְקִנְתָיָה, *ὑάκινθος*.

E הליות ודייקינתא וזמרגדין; J הוליות ודיקניתיה ומרגדין.

T חיליות כמו נזמה וחלייתה (Hos. 2, 15) ודייקינתה יגונציא . . . ודמרגזא זהו נפך (נפך בתרגומו . . . כלומר קשיטה לשון קישוט Ex. 28, 18, 39, 11: Onk. אזמרגדין, j. Targ. I איזמורד, vgl. L. Targ. Wb. I, 18, 225, Krauss II, 28, 212, 248); O הליות . . . והלייהה ודיקיותא נתציא . . . ודרמטא זהו נופך. — יגונציא, afr. jagonce, nfr. jacinthe, hyacinthe, Hyazinth; ed. II הוליות . . . וחלייתה קשר קטן ודייקינתא ודזמרגדא ניפך אזמירלדא; it. smeraldo, afr. esmeraude, nfr. émeraude, Smaragd.

Gloss.: Ex. 28, 17 jaguynže, TW. פטדה; Echa 4, 7 jâguyžež, TW. פנינים.

---

[1] T שעייה, V שעווית, J[1] שעויה, Agg. שייעא, nicht in PE; in A שעייה zwischen den Zeilen zugefügt.

[2] Auch V קמילייה, E קמוליה, Agg. J קמיליא, P קמוליא.

[3] Auch PVE טיטריון, J[1] טטריון, Agg. טריון.

[4] P חליות ודיקינתיא, V חיילות ודייקינתייה, Agg. הליות ודייקינתא.

128.

LXXX 1[1] מִימְסִין, *μῶμος* oder *μῖμος*, Possenreißer.

O מומסין ליצנים ובלדורש, P יובלדותא, afr. baudir, baude, lustig, ausgelassen; vgl. Berliner zu M. V. 513.

M. V. ebenda קלות ראש übersetzt בלדירא; „afr. baldire? gew. balderie, baldoire, Fröhlichkeit, Munterkeit"; ebenda it. Randglosse baldoria, vgl. it. baldore, Übermut; Schless. Nr. 127.

129.

LXXXI 5[2] אלון בכות . . . לשון יוונית הוא אלון בכות, *ἄλλον*.

T לשון יוני הוא אלון אלון אחר אלון בכות אלטרא פלייטרא, O אלו׳ בכות אלטרא פלייטרא, ed. II אלון אחר אליו פלטו בלשון יון אלטרא; אלטרא altera; פלייטרא wohl mit plaindre, plainte zusammenhängend.

130.

LXXXIII 1 תורן ממקום אחד.

ed. II תורן . . . אחד ומשוטות ממקום אחר רימו״ש, it. remo, prov. rem, rema, afr. rame, raime, reme u. a., nfr. rame v. lat. remus, Ruder.

RG.: Bb. 73a ריימיש רֵיימש, TW. משוטות, vgl. Br. Nr. 83; Königsb. Nr. 25.

R.: Ez. 27, 6 ריימש u. a., TW. משוטיך, REJ. 54, 231; Keth. 85a ריימש; RSbM. Bb. a. a. O. (Rabbinov.) ריימש רימיש.

131.

LXXXIV 16 חלוק.

ed. II קמישא; afr., nfr. chemise v. spätlat. camisia, Hemd.

R.: Sabb. 120a קמישא, TW. חלוק, vgl. auch Perl. 60.

132.

LXXXV 2[3] שממציא את החבית.

ed. II שממצה . . . אישפירא׳, prov. espirar, afr. espirer, nfr. inspirer, eingeben.

133.

XC 3[4] ואת רגלו כלידרים.

T II כלי דריש (l. דרים) שקורין אישטריב, O כלי דריש . . . אשטריב, ed. כלי דרים . . . אישטריבוש שרגלי בני אדם דורסות עליהם כשהם רוכבין, afr. estrief, éstrier, nfr. étrier, Steigbügel, vgl. auch Perl. 50.

---

[1] V מימסין, Agg. מומסין, J מיומס (vgl. Ar. V, 128 מיאומס aus Ech. r.).

[2] P לשון יוני הוא אלון, V לשון יוונית אלון אחר, Ar. J לשון יוני הוא אלון אחר, E לשון יונית הוא . . . אחר, Agg. לשון יוני היא . . . אחר.

[3] Auch V und Agg. (ed. pr. und Ven.) שהוא ממציא, J שהוא ממצא, P שהוא ממצא.

[4] Auch E Ar. כלידרים, P כל ידרים, Agg. כלי רגלים.

134. 135.

XCI 11[1] ולוט מסטיכי, *μαστίχη*.

T II מוסכא, O מוֹשגא . . . מוֹסטגא, afr., nfr. musc; ed. II . . . מצטכי, מסטיגא, prov. mastegue, -tic, afr., nfr. mastic, Mastix.

Ar. V, 234 מוסקי (מוסקין) und מסתיכי für מור, vgl. Kimchi s. v. מור, Pfln. 70, REJ. 27, 243.

Register.

Die Zahlen bezeichnen die Nummern.

אבוסלטא . . . 29
אבורייר, אטוריד . . . 55
אבנדוניר . . . 58
אגושייר, אגושיר . . . 70
אגירט, אניירט . . . 45
אוליפאן, אוליפן . . . 67
אונרידיר, אריני ר . . . 50
אורדונא, אורדנא . . . 89
אזמירלדא . . . 127
אושטלריאה . . . 94
איגרא . . . 65
איגברמיר . . . 56
איגגיניו . . . 85
אינפריטור . . . 16
איריצון . . . 52
אישטריב, אשטריב, אישטריבוש 133
אישפירא . . . 132
אלדוייש, אל דווייש . . . 1
אלטרא פלייטרא . . . 129
אלשנא . . . 33
אמיכן, אנאעין . . . 3
אנקריש, אנקוריש . . . 27
אפליידא, אפליידירא . . . 43
ארצנדנקניש . . . 92
אשטרדישון אישטורוציאונש . 42
אשילושא . . . 121
אשביר . . . 101
אשמושליר . . . 107
אשנירא . . . 118
אשפנייר . . . 21
אשקוליין . . . 113
אשקלפישון, אישקלפישון,
אישפלישון, אישפלסון . . 47
אשקמוליון . . . 123

באייא . . . 112
באליר . . . 88
בוליין, בולין . . . 115
בלרוריש . . . 128
בלייש . . . 79
בקלייר, בקליר, בקלר . . . 34
ברוצון, ברוציין . . . 72
בשטיר . . . 60

גירמירא . . . 41
גייש, גיש . . . 78
גלוטויש, גולטוניש . . . 80
גלירא . . . 46
גליש . . . 2
גליש, גליש . . . 32
גלשט, גלישטיש . . . 31
גרואה . . . 114

דולמי . . . 81
דישטנפריר . . . 62
דליבריש . . . 73
דמוניר . . . 66
דרוס . . . 39
דשטר . . . 19
דשליאר . . . 20
דשפנט . . . 37
דישפינצא, דישפינשא, דישפיצא 99

הבריאה, הרביירואה . . . 102

ויגאיש . . . 53

טבליר . . . 122
טייא . . . 87
טייראס, טייראש, טייריש . . . 5
טיל . . . 95
טינטירש . . . 19
טלמא, טלאמו . . . 14
טפיין . . . 71
טרוקא . . . 21
טריגא, טירויגא . . . 125
טרמיש, טרביש . . . 59
טרנקא . . . 14
טרקיאה . . . 48

יובאני . . . 100
יגונציא . . . 126
יולייו . . . 61
ימלריאה . . . 119

לימצון, לימצא . . . 51
למושייל, למושל . . . 17

מאנגאנילו . . . 86
מוטיש . . . 30
מוליר . . . 104
מוסכא, מושגא . . . 134
מוקיר . . . 38
מוריש, מוראיש . . . 57
מטריין . . . 91
מייט . . . 38
מירדויש, מורולייאר . . . 8
מלאגין, מלגין . . . 90
מנטאנריש . . . 68
מסון . . . 13
מסטיגא . . . 131
מצוגא, מצוייגא . . . 77
מרטרינש, מרטרינס . . . 51

---

[1] V Ar. מסתיכי, P מסטכי, E מיסטכי, Agg. מוצטכא.

25*

משטיר 61
משטרא דלפורטא 83

נודי 146
נוזלייר 63
ניילא 64

פאון 12
פוולין 93
פוליאה 81
פורט, פואירטו 69
פורפורא 117
פורקא 103
פושיל 106
פטריכזון 96

פיאולי 23
פלייא 75
פלין 97
פרוריש 5
פרשדורא 10

ציברא 25
צינט' מילייא 124

קובה 98
קווריקא 15
קולאר 6
קונטריץ, קונטיריש 74
קורד 82
קורטא 40
קורלי 35
קושרידא 26
קלסש 110
קמישא 131
קפרפיא 18
קרוקלין 7

רבוליין 105
רודבלא, רדובלא 36
ריטנדל, ראונדיל, רדוניל . . . 22
ריכזויש 130

שוציר 108
שלואטיקו 120

Weinstock, Feigenbaum und Sykomore in Palästina.

Von Rabbiner Dr. S. Klein, Érsekujvár, Ungarn.

1. גֶּפֶן Weinstock.

Wie in der biblischen,[1] trifft man auch in der talmudischen Zeit den Weinstock in allen Gegenden Palästinas an.

a) Das Stammgebiet *Judas* (in der talmudischen Zeit zum „*Darom*" gehörig) zeichnete sich besonders durch seinen Wein aus. So bezieht der Midrasch die Worte im Segen des Patriarchen (Gen. 49, 12) חַכְלִילִי עֵינַיִם מִיָּיִן וגו׳ auf die Bewohner des Daroms, denen der Wein, den dort die Bejahrten, wie Kinder die Milch, trinken, die zum Thorastudium nötige Kraft und den Glanz der Augen verleiht.[2] Namentlich werden zwei Sorten Wein aus Darom genannt: חרדלי (vielleicht: „stark, wie Senf")[3] und גורדלי (?).[4] Zur Zeit des zweiten Tempels wurde Wein aus Darom zu den Trankopfern verwendet. Während dieser Zeit wurde der Wein nie sauer; damit dies geschehe, mußte man Gerste in den Wein geben.[5] — In

---

[1] Siehe die Bibelwörterbücher, so Guthes BW 716 ff.

[2] Gen. r. 98 § 10: ... אלו בני דרום שעיניהם כחולות וכחם יפה לתלמוד תורה ... יפה יין לבן שִׁנים יותר מחלב לתינוק. עמד אחד עם חבירו בדרום אמר לו אם יין חרדלי שתית יין הוא ואם יין גורדלי שתית יין רע שתית. Zum ersten Satz vgl. b. Ketubot 111b.

[3] Dalman, Ar. nhb. Wb. 151a: „senffarbener Wein".

[4] Die beiden Sorten werden auch b. Sabb. 62b—63a erwähnt, wo RŠI גורדלי als weißen, חרדלי als schwarzen Wein erklärt; siehe auch Krauss, Talmudische Archäologie II, 241.

[5] j. Pes. III, Anf. (29d) bemerkt zu der M.: הומין האדומי. בראשונה בסימה דרומיא; שהיו עושין יין בטהרה לנסכים לא היה יין מחמיץ והון יהבין בגויה שערין בגין דיחמע והוו צווחין ליה בסימה דרומיה (vgl. b. 42b). Siehe auch T. Demaj. I 2 (45, 11); j. Dem. I 1 (21d, 8), wo das gleiche über הומין שביהודה gesagt wird. Daß mit dem Aufhören des Tempeldienstes den Früchten der Geschmack genommen wurde, sagt auch M. Sotah IX 12, 13; T. XIV 2 (321, 17).

der weinreichen Gegend von *Hebron* (vgl. נחל אשכל Num. 13, 23) wurde auch in der talmudischen Zeit Weinbau betrieben. In dem südlich von Ḥebron gelegenen כְּפַר עֲזִיז, dem heutigen *Chirbet 'Azīz*, hatte R. Ismael (2. Jahrhundert) seine Weingärten.[6] Wir hören dann von einer mit Namen nicht näher bezeichneten samaritanischen Stadt im Darom, wo Wein verkauft wurde.[7] Von der wunderbaren Fruchtbarkeit der Weinstöcke in *Gebalene* (der südlichste Teil von Darom, wo arabische Stämme wohnten) weiß ein Amora des 3. Jahrhunderts zu erzählen.[8]

Der Ortsname בֵּית הַכֶּרֶם M. Middot III 4[9] = *Καρεμ* LXX Jos. 15, 29,[10] heute *'Ain Kārim*, zwei Stunden westlich von Jerusalem, beweist, daß in der Umgebung der heiligen Stadt — wie dies auch sonst bezeugt ist[11] — Weingärten vorhanden waren. — Auf Weinkultur weist auch der Ortsname גופנא[12] oder בית גופנין[13] hin, den man mit *Dschifnā* nördlich von Jerusalem gleichsetzt. Der Ort liegt in einer freundlichen Oase.[14] Estori Farḥi bezeugt, daß zu seiner Zeit der Ort reich an Wein war.[15]

---

[6] M. Kil. VI 4 = T. IV 7 (78, 29); בית המגנייא (Tos.: בית המגינין) ist kein Ortsname, sondern bedeutet „Schlafstätte" (vgl. Targ. II. Ester 1, 9). Siehe Löw, Aram. Pfln. 64: „עריס . . . erklärt sich aus عرائش Lauben aus Baumzweigen, die in mehreren Gegenden Palästinas auf den Dächern stehen und in denen während der sechs heißen Monate die Leute schlafen." Über *Chirbet 'Azīz* siehe PEF Mem. III, 348 f.

[7] Deut. r. c. 2 § 33: מעשה בר' יש' ב' א' שהלך לעיר אחת בדרום ונכנס לבית הכנסת ושאל לסופר אמר לו בחייך יש כאן יין למכור, אמר לו רבי העיר הזאת של כותים; vgl. auch b. Ḥullin 6[a]: בי כותאי. Der Ort lag wohl in der Gegend von *Lydda*.

[8] b. Ketub. 112[a]: R. Josua b. Levi sieht in גבלא Weintrauben, die groß sind, wie Kälber (? !). Er ruft aus: ארין ארין הכניסי פירותיך, למי את מוציאה פירותיך לערביים הללו שעמדו עלינו בחטאתינו! — Vgl. auch weiter unten bei בני ברק, Anm. 29.

[9] אבני המזבח מבקעת בית הכרם . . . Es gab einen gleichnamigen Ort in Galiläa (siehe weiter unten p. VI), aber es ist kaum anzunehmen, daß man die Steine zum Altar aus Galiläa nach Jerusalem gebracht hätte.

[10] Wahrscheinlich auch Neh. 3, 14. — Jer. 6, 1 בית הכרם hat Targ. בית בקעת כרמיא lies wohl: בקעת בית כרמיא. Dagegen bezeichnet Hieronymus zur Stelle die Lage des Ortes zwischen Jerusalem und Thekoa (also auf dem Herodesberg bei Betlehem, siehe Guthe, BW 84).

[11] M. Ta'an. IV 8.

[12] b. Ber. 44[a], j. Ta'an. IV 5 (69[a]), Echa r. 2, 2. Über כנישתא דגופנא siehe meine „Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas" S. 32, Anm. 5. — Josephus, Ant. XIV 11, 2; Plinius, h. n. V 15 *Γοφνα*.

[13] T. Ahil. XVIII 16 (617, 16).

[14] Baedeker [6] 186.

[15] כו"פ 48[a]; Grünhut, Die Geographie Palästinas nach E. ha-Farchi (Jerusalem 1912) 66.

In Judäa sind auch die M. Menahot IX (VIII) 6 genannten Orte zu suchen. Die Stelle lautet: ומניין היו מביאין את היין קרוחיים והטולים אלפא ליין, שניה להן בית רימה ובית לבן בהר וכפר סגנא בבקעה. — קרוחיים ist vielleicht *Κωρεαι* des Josephus (Ant. XIV 3, 4 und sonst),[16] heute *Karāwā* bei der Jordanniederung in einer schönen, überaus fruchtbaren Oase gelegen.[17] Nach dem Wortlaute der M. ist auch der zweite Ort הטולים (auch mit 'ה und 'ע am Beginn) in Judäa zu suchen.[18] In der Tat findet man einen vollkommen entsprechenden Namen südöstlich *ʿAmwās*, unweit der Straße, nämlich *Chirbet Hatulā* bei einer gleichnamigen Quelle.[19] Wein zweiter Sorte gedieh in בֵּית רִמָּה, dem heutigen *Bēt Rīma*, nordwestlich von Jerusalem nördlich von *Tibnē*,[20] und in בֵּית לָבָן, dessen Name heute *El Lubban* lautet, das westlich von *Bet Rīma* in der Gebirgsgegend Judäas (בהר) liegt.[21] — כפר סגנא בבקעה vermag ich nicht zu identifizieren.[22]

Sowohl in der *Saron*-Ebene,[23] als auch in der ihre Fortsetzung bildenden *Schefela* hat man in talmudischer Zeit Weinbau betrieben. Wir kennen da als Weingegenden das Gebiet der Städte: *Cäsarea*,[24]

---

[16] Brüll, Ben Chananja 1867, 82; Grätz IV² 454, MGWJ 1882, 14 ff. Hildesheimers Einwendungen (Beitr. zur Geogr. Pal. 21, A. 159) sind schwach.

[17] Buhl, Geogr. Pal. 39, Baedeker ⁶ 118.

[18] Vgl. den Schluß der oben angeführten M.: alle übrigen Landesteile Palästinas (כל הארצות היו כשרות אלא מִכַּאן היו מביאין, vgl. zum Ausdruck M. Schewiʿit IX 2) hätten auch den Wein liefern dürfen, aber man brachte ihn (gewöhnlich) von da, d. h. von Judäa, wo die hier genannten Ortschaften (siehe weiter im Text) alle lagen. — Über die falsche Ansetzung in Galiläa siehe meine „Beiträge" S. 47.

[19] Siehe die englische Karte.

[20] Buhl 170.

[21] Fischer-Guthes Karte von Palästina. — Ein gleichnamiger Ort liegt auf der Nāblusstraße, westlich von *Siloh*. Mit diesem will Neubauer, Géographie 82 (auch Saphir, הארץ Jaffa, ה' תר"עא Nr. 161) unser בית לבן gleichsetzen. Aber der von uns bezeichnete Ort paßt der Lage nach besser in den Zusammenhang.

[22] Siehe noch M. Kelim V 4, T. Kel. b. K. IV 4 (572, 39): כ' סגנא, T. Ter. III 18 (30, 13); vgl. noch M. Eduj. VII 8, T. III 1 (459, 15): Menahem בן סגנאי (Büchler, Der galil. ʿAm-ha'Areṣ 79, Anm. 1). Der Ort lag in einer Ebene (בבקעה), ist aber kaum mit *Sukne* bei Jāfā zu identifizieren (Neubauer 84), da die Ebene bei Jāfā nicht בקעה, sondern שְׁפֵלָה heißt (M. Schewiʿit IX 2).

[23] M. Nidda II 7, T. III 11 (644, 12) b. 21ª oben: יין השרוני, vgl. M. Bb VI 2: קנקנים בשרון. Krauss, Talm. Arch. II 603, Anm. 587, verweist richtig auf die Kolonie ראשון לציון (in der Saronebene) mit prachtvollen Kellereien (Press, ZDPV 1912, S. 171; ich kenne sie übrigens aus eigener Anschauung).

[24] T. Ahil. XVIII 13 (617, 10) wird bei der Bestimmung der östlichen Grenze von Cäsarea בית הגת שלה (das Kelterhaus der Stadt) genannt. Hierher gehört auch das Gleichnis in j. Meg. I E. (72ᵈ, 61): Ein König verbietet seinem Diener, Wein von Tiberias, Cäsarea und Sepphoris zu trinken.

Jāfō (Joppe),[25] *Lōd (Lydda)*,[26] *Jabne (Jamnia)*,[27] *Askalon* und *Gaza*.[28] Wunderbare Fruchtbarkeit zeigten die Weinstöcke in *Bene-Berak*[29] (heute *Ibn Ibrāķ* östlich von Jāfā).

b) Der mittlere Teil Palästinas: *Samaria* war an Wein nicht so reich wie Judäa.[30] In einer in drei Rezensionen erhaltenen Barajta werden drei samaritanische Ortschaften genannt, die in der Nähe heidnischer Orte lagen und wo deren Wein wegen des geschäftlichen Verkehrs der Samaritaner mit den Heiden den Juden verboten wurde. Die samaritanischen Ortschaften sind (nach der korrektesten Rezension) folgende: 1. אוגדור, 2. בורגתא, 3. עין כושי.[31] Dieses Verbot setzt voraus, daß die genannten samaritanischen Ortschaften in der Nähe einer jüdischen Gegend lagen, denn nur dort konnte ein regerer Handelsverkehr zwischen Juden und Samaritanern sich entwickeln. Solche Gegenden waren der nördliche an Samarien grenzende Teil Judäas und die an Samarien grenzende Meeresküste (von Cäsarea bis Lydda).[32] Zur näheren Bestimmung der

---

[25] Pes. d. R. K. 143[ab], Schir r. 7, 5 wird Zech. 14, 10: יִקְבֵי הַמֶּלֶךְ mit שִׁיחִיָה דְיָפוֹ (so zu lesen statt רפע; Bacher, A. p. A. III, 643). Die Stelle zeigt jedenfalls, daß im 3. Jahrhundert in der Nähe Jāfās die Keltern Salomos gezeigt wurden. In der Nähe Jāfās liegt die in der vorhergehenden Anmerkung genannte Kolonie ראשון לציון.

[26] T. Ma'ass. sch. V 16 (96, 13), b. Beṣa 5[ab], Rh 31[b]: R. Elieser b. Hyrkanos hatte seinen Weingarten im Osten Lyddas an der Seite von כְּפַר טָבִי (heute: *Ch. Kefar Tāb*, Neubauer 80). Vgl. auch M. Kelim II 2: חביות לודיות (Fässer aus Lydda).

[27] Vgl. כרם ביבנה, wo die Beratungen der Gelehrten im 2. Jahrhundert stattfanden (M. Ket. IV 6, Eduj. II 4 und sonst).

[28] Krauss a. a. O. Anm. 588 aus „Descript. orbis terrae".

[29] Midr. Tannaim, ed. Hoffmann 173 f.: פעם אחת נכנס רבי לבני ברק ומצא שם אשכול רובץ כעגל בן שליש שנים. Zu בני ברק vgl. noch bei תאנה Anm. 7.

[30] Es kam zuweilen vor, daß in ganz Samarien (סמרטיקי Samaritike) kein Wein zu finden war (j. Aboda zara V 4, 44[d] 50), Krauss, Talm. Arch. II, 615, Anm. 714. — Für die ältere Zeit siehe die Nachweise bei Haefeli, Samaria und Peräa bei Fl. Jos. S. 27, Anm. 3.

[31] *a)* jer. Aboda zara V, 4 (44[d] 50):

בראשונה היו אומרים יינה של אוגדור למה הוא אסור, מפני כפר פגש
ושל בורגתה מפני בירת סיריקה
של עין כושי מפני כפר שלם:

b) Trakt. Kuthim ed. Kirchheim c. II hat nur folgendes Paar: גדור — פגיבה [lies: פגישה].

c) b. Aboda zara 31[a] unten hat folgende Zusammenstellung: עין כושי — בירת בריקא; [lies: פגשאי] כפר פרשאי — ברקתא; כפר שלים — [lies: אגדור] זגדור. Die Rezension des Jeruschalmi wird in einem Punkte durch *b)* bestätigt; so dürfen wir diese als die richtige betrachten.

[32] Keiner der nachweisbaren Namen führt aber nach Galiläa (siehe weiter unten p. V f.).

Lage dieser Orte können zum Teil auch die in der Barajta angeführten heidnischen Ortschaften dienen. Es sind diese: 1. כפר פגש, 2. בירת סיריקה, 3. כפר שלם. — כפר פגש, wo nach einem alten Bericht ein Johannisbrotbaum als Aschērā von den heidnischen Bewohnern verehrt wurde,[33] ist das heutige *Fadschā* فجة in der Nähe der jüdischen Kolonie פתח תקוה (östlich davon).[34] בירת סיריקה (etwa: „Burg der Sarazenen" — „Heiden") ist mir nicht bekannt. כפר שלם ist mit *Salame* östlich von *Jāfā* gleichzusetzen.[35] Der Ort wird schon I. Makk. 7, 31 genannt, und lag an der samaritanischen Grenze.[36]

Die als samaritanisch bezeichneten Ortschaften müssen wir nun in der Nähe dieser nicht weit von der Küste gelegenen Orte suchen. Die Lage von אגדור (b. זגדור, l. אגדור) läßt sich auf folgende Weise feststellen: Tr. Kuthim bietet die Lesart גדור, das mit dem gleichfalls in einer Barajta genannten גדרה של קסרין zusammengestellt werden darf.[37] Unser Ort lag demnach südlich von Cäsarea (im samaritanischen Gebiete) und ist vielleicht bei *Ḥudēra* (oder *Ḥadēra*) südöstlich von Cäsarea, wo heute eine jüdische Kolonie besteht,[38] zu suchen.

בורגתא ist vielleicht mit *Βορκαιος* (Jos. Bellum III 3, 5): Grenzort gegen Judäa, identisch. Der heutige Name lautet: *Ch. Berḳīt* (an der Sichemstraße).[39] Nicht weit südlich davon liegt eine (auf der Fischer-Gutheschen Karte bezeichnete) Ruinenstätte *El-Burdsch*; deren Namen noch genauer mit בורגתא übereinstimmt.

עין כושי ist auch aus einer Stelle der Tosefta bekannt. R. Tarfon (der in Lydda und Jabne lehrte) wohnte eine Zeitlang in עין כושי.[40] Offenbar war der Ort damals noch jüdisch, und ist erst nach Niederwerfung des Bar-Kochba-Aufstandes (wie dies mit vielen

---

[33] T. Aboda zara VI (VII) 8 (470, 8): כפר פגישה wie Trakt. Kuthim und b. Talm. (Anm. 31).

[34] Saphir, הארץ Nr. 982.

[35] Buhl 196.

[36] Grätz II² S. 371, Anm. 2. Er zieht auch II. Makk. 15, 1: . . . *ἐν τοῖς κατὰ Σαμάρειαν τόποις* hierher.

[37] T. Schewi'it VII 10 (71, 19): גידרה של קסרין Var. גררה, lies: גְּדֵרָה. Der Ortsname גְּדֵר, גְּדוֹר, גְּדֵרָה, גְּדֵרוֹת war in Palästina häufig (vgl. mein: Zur Palästinakunde S. 5 f.). Zur genaueren Bestimmung der Lage eines dieser Orte mußte daher der Name der nächstgelegenen größeren Stadt hinzugefügt werden; vgl. ähnliches bei מִגְדַּל גְּדֵר, חמת גדר (Beiträge 79 ff.); חמת אריה (ib. 89 ff.) — Zu אגדור (אוגדור) = גדור (ohne 'א), vgl. ארמי = דמין; ארומה = רומה (ZAW. 30. Jahrg., S. 66 f.)

[38] Siehe Press, ZDPV. 1912, S. 174.

[39] Nestle, ZDPV. 1911, S. 99.

[40] T. Schewi'it IV 4 (65, 27); j V 5 (36ᵃ, 14): עין כושין.

jüdischen Ortschaften geschah[41]) samaritanisch geworden. Ein Ort gleichen Namens in der Gegend von *Salame* (כפר שלם) ist mir nicht bekannt.[42]

In *Betschean* (בית שאן) kam es vor, daß Juden Wein der Heiden gepreßt haben.[43]

c) In *Galiläa* ist der Name בִּקְעַת בֵּית הַכֶּרֶם vom Weinbau, beziehungsweise von den bei dem Orte befindlichen Weingärten hergenommen. Die Ebene von בית הכרם lag im westlichen Galiläa und der Ort ist mit *Medschdel Kerūm,* östlich von ʿAkkō identisch.[44]

Der *Karmel*-Wein wird in einer Barajta erwähnt. Er war nicht so stark wie der vom Saron.[45] — In *Kābūl* (כָּבוּל), südöstlich von *ʿAkkō*[46] war solche Fülle an Wein vorhanden, daß die Bewohner bei einem Besuch der Söhne des Patriarchen R. Gamliel II. zu ihrer Ehrung Wein (und Öl) vor ihnen ausgossen.[47] — Weinbau ist auch für die beiden größten Städte Galiläas: *Sepphoris* und *Tiberias* bezeugt.[48] — Die Ebene von *Genesar* (בקעת גינסר) lieferte nach Josephus' Zeugnis (Bj III 10, 8) zehn Monate lang im Jahre ohne Unterbrechung Weintrauben. — In dem nördlich von der *Baṭṭōf-Ebene* (בקעת בית נטופה)[49] gelegenen צלמין (*Σελαμη* bei Josephus; heute: *Ch. Ṣellāme*) gab es gleichfalls Weingärten im 2. Jahrh.[50] — R. Joḥanan b. Nuris Weingärten waren in גנגיגר,[51] das mit dem in der Nähe von *Nazareth* gelegenen Orte namens *Dschindschār* gleich-

[41] Siehe j. Jeb. VIII 4 (9[d], 17); j. Kidd. IV 2 (65[d], 52): שלש עשרה עיירות נשתקעו בכותיים בימי השמד:

[42] Schlatter, Die hebräischen Namen bei Josephus 69, will diesen Ort mit *Abu Kusch* (so bei Sch.), nordwestlich von Bethel identifizieren. Der Ort heißt aber *Abu Ḳaschsch* (mit ق und doppeltem ش), siehe die Fischer-Guthesche Karte.

[43] M. Aboda zara IV 12, T. VII (VIII) 8 (471, 31 in den Varianten).

[44] M. Nidda II 7, T. III 11 (644, 8). Über die Lage siehe meine Notiz ZDPV. 1910, 29 f.

[45] T. ibid. 644, 11; b. Nidda 21[a] oben. Über Weinbau auf dem Karmel siehe ZDPV. 1907, S. 136.

[46] Beiträge 55 f.

[47] T. Sabb. VIII 17 (118, 28). Zur Sache siehe Büchler, MGWJ. 1905, 12 ff.; Goldmann, ibid. 1907, 32, Anm. 3.

[48] Siehe oben Anm. 24. Ferner berichtet R. Jose (aus Sepphoris) T. Schewiʿit IV 13 (66, 18) über כרם גדור בציפורי (Var. גדול, RŠ: גריד); j. Pea VII 4 (20[a]) מעשה ישקלו עוללות שבע לטריות בציפורי. Vgl. auch die Erzählung Pes. d. R. K. 178[b] (und Parallelstellen): zwischen Tiberias und Sepphoris lagen viele Weingärten: בית כרם (siehe Bubers Anm. 15).

[49] Beiträge 83.

[50] Ibid. 87: M. Kil. IV 9.

[51] j. Kil. IV, 2 (29[b], 30) und Parallelstellen; vgl. mit V, 14 (30[c] ganz unten).

zusetzen ist.[52] — Der beste, oder der stärkste Wein in Galiläa gedieh in dem Orte פלוגתא,[53] über dessen Lage man soviel erfährt, daß er nicht weit von Tiberias, auf einem Berge — von dem man nach *Bet-Maʿōn* und Tiberias absteigt — lag.[54] Ein ganz ähnlicher Bericht setzt an Stelle von פלוגתא den Namen כפר שבתי (lies *K. Sabb'tai*), dessen Lage bekannt ist;[55] es ist das heutige *Kafr Sabt*, südwestlich von Tiberias.[56] Demnach ist פלוגתא gleichfalls in dieser Gegend, wahrscheinlich bei *Esch-schedschara*[57] oder *Lūbije* zu suchen.

In einem alten Bericht erscheint בקעת בית הורתן als ein Ort, wo Weinbau betrieben wurde.[58] Der Name ist sonst nur als Heimat des am Beginn des 3. Jahrhunderts lebenden R. Neḥunja bekannt.[59] Gewöhnlich denkt man dabei an die große und fruchtbare *Ḥaurān*-Ebene im Ostjordanlande (vgl. schon Ez. 47, 16. 18),[60] doch scheint der Name einen bestimmten Ort, nicht eine weitausgedehnte Ebene mit zahlreichen Ortschaften, wie der *Ḥaurān* ist, zu bezeichnen. Ferner ist zu beachten, daß über den Weinbau an diesem Orte galiläische Amoräer referieren, wie auch, daß die Wirksamkeit des R. Neḥunja aus בקעת בית חוורתן (kürzer בית חוורתן und ב׳ חוורן) nach

---

[52] Saphir, הארץ Nr. 395 und 1905. Auf Grund des heutigen Namens: جنجار vermute ich, daß die richtige Lesart wohl גַּנְנַּגָּר, d. h. נַגָּר + גַּן („Garten des Zimmermannes") ist.

[53] Lev. r. c. 5 § 3, Num. r. c. 10 § 3: ...ר׳ אבהו בשם ר׳ חנינא א׳ מפתוגתא ורבנן בשם ר״ח א׳ מפלוגתא. Vgl. b. Sabb. 147[b]: א״ר חלבו חמרא דפורגייתא ומיא דדימסית קיפחו עשרת שבטים. Die Variante פתוגתא im Midrasch entstand dadurch, daß der Name so gedeutet wurde: מפתה את הגוף לזנות (ibid.) siehe weiter unten Anm. 65; er lautete aber ursprünglich פלוגתא (daraus b.: פורגיתא, lies: פולגיתא = פלוגיתא). Daß es sich um einen Ort in Untergaliläa handelt, zeigt die Nennung von דימסית in b. Sabb., d. h. *δημοσία* die öffentlichen Bäder von Tiberias (siehe Krauss, Talm. Arch. I, 216), vgl. die Parallelstelle in Lev. r. c. 5 § 3: ג׳ דמסיאות היו לכל שבט ושבט ... ולא נשתייר להן אלא זו בלבד, wo דמסיאות gleichwie in b. Sabb. (trotz Perles, Sprach- und Sagenkunde 1 f.; Bacher, Ag. der pal. Amor. III 72, Anm. 1) als Demosia zu erklären sein wird: „von allen 13 Bädern blieb nur das eine", nämlich bei Tiberias.

[54] Num. r. c. 9 § 24 (58[b]): הדא בית מעון שיורדין בה מפלוגתא ועולין בה מטבריא (j. Sota I 8, 17[a] hat פלטתא, lies: פלוגתא, das ט׳ entstand aus וג).

[55] Gen. r. c. 85 § 6, siehe Beiträge 58 ff.

[56] Siehe ZDPV. 1910, 38 s. v. *Σαβα*.

[57] Heute eine jüdische Kolonie, ZDPV. 1912, S. 178.

[58] b. Erubin 11[a] (vgl ʿAruch s. v. פאה 1): מעשה באדם אחד מבקעת בית הורתן שנטע ד׳ קונדיטין בד׳ פינות (Var. פאות) השדה ומתח זמורה עליהם וכו׳:

[59] Siehe Bacher, Ag. der pal. Amor. III, 566 und „Tradition" im Register; Halevy, דורות הראש׳ II, 60 ff.

[60] So auch Bacher a. a. O.: „aus dem Hauran". Bachers Bemerkung, daß der Ort „sonst überhaupt nicht" vorkomme, ist nach dem Obigen zu berichtigen.

Galiläa verweist.[61] Wir glauben daher nicht fehlzugehen, wenn wir diesen Ort in Galiläa ansetzen, freilich ohne eine genaue Identifikation geben zu können.

d) Aus dem *Ostjordanlande* sind nur wenige Daten über Weinbau vorhanden. Die Tosefta nennt die Weinstöcke (דליות) von אָבֵל.[62] Dieses אבל ist sicherlich mit dem zu der Dekapolis gehörenden *Abila*, das Eusebius als eine durch ihren Wein berühmte Stadt erwähnt,[63] identisch. Die Stadt wurde mit dem heutigen *Ābil* (östlich von Gadara) gleichgesetzt.[64] — In tannaitischer Zeit war der ammonitische Wein berühmt; er war stark und zur Sinnlichkeit reizend.[65]

2. תְּאֵנָה Feigenbaum.

Gleich dem Weinstocke war der Feigenbaum in biblischer[1] sowohl wie in talmudischer Zeit in ganz Palästina verbreitet.

a) Aus *Judäa* sind eine ganze Anzahl Orte bekannt, in denen Feigenbäume vorhanden waren. Für die in der unmittelbaren Nähe Jerusalems gelegenen Ortschaften בית פגי[2] und Bethania בית תאינה*[3]

[61] Vgl. die bei Bacher genannten Tradenten seiner Sätze; siehe ferner j. Schewi'it IX 1 (38c): R. Joḥanan wird durch eine Entscheidung des R. Neḥunja veranlaßt, Sepphoris zu verlassen und nach Tiberias zu übersiedeln. Nach j. Aboda zara 42c 10 spaltete sich der Tiberiassee vor ihm, wenn er zur Interkalation nach Tiberias kam. Diese Legende könnte nach einer ostjordanischen Gegend weisen. Es ist aber auch denkbar, daß R. Neḥunjas Ort etwa im Süden des Sees lag, woher man *Tiberias* durch eine Durchquerung des Sees schneller erreicht, als wenn man das Ufer entlang geht.

[62] T. Schewi'it VII 15 (72, 2): דליות שבאשכול ist schon im Manuskript in של אבל korrigiert, siehe das Faksimile zu Zuckermandels Tosefta-Ausgabe.

[63] Onom., ed. Klostermann 6, 7: *πόλις ἐπίσημος Αβιλα οἰνοφόρος*.

[64] Thomsen, Loca sancta S. 13 *Αβιλα* 3; Beiträge S. 28, Anm. 4 und S. 81.

[65] Sifre Num. 131 (47b), j. Sanh. X 2 (28d 25). Der ammonitische Wein wird genau so charakterisiert, wie der von פלוגתא: שהוא קשה והוא מפתה את הגוף לזנות (oben Anm. 53). Bei dem ammonitischen Weine ist wohl an den aus dem ehemaligen Gebiete Moabs stammenden Wein (siehe Jes. 16, 9. 10) zu denken, da diese Agada bei der Erzählung über Ba'al Pe'or (Num. 25) angeführt wird.

[1] Guthe, BW. 176.

[2] Der Name bedeutet: „Haus der unreifen Feigen", vgl. Mc. 11, 12 f. Es lag auf dem Ölberge (Mt. 21, 1 und sonst). Auch in der tannaitischen Literatur oft erwähnt (z. B. M. Men. XI 2 und sonst); auch die Schreibung בית פאגי (ibid.) und ב' פגי (Mech. des R. Simon 158, 6), ferner בית בגים (Comm. Maim. zu Men. VII 3) kommt vor. Zu פגים siehe Löw, Pflanzennamen 391.

[3] Gleichfalls am Ölberge (Mc. 11, 1 und sonst, siehe BW 83). Heute heißt der Ort *El-'āzarīje* (aus „Lazarium"). Der hebräische Name des Ortes kommt in der talmudischen Literatur nicht vor, denn בית היני etc. gehört nicht hierher, siehe weiter unten Anm. 10 und 11.

bezeugt dies der Name selbst. — Der Feigenbaum bedeckt auch heute in der Gegend Jerusalems große Strecken. So berichtet eine Erzählung über große Feigengärten zwischen *Lōd* und *Ōnō*, nordwestlich von Jerusalem: man konnte bis zum Knöchel im Feigenhonig waten.[4] — In dieser Gegend ist sicherlich der Berg (oder der Ort[5]) הר צבועים zu suchen, dessen Bewohner einmal frühreife Feigen noch vor dem Pfingstfeste als Erstlinge nach Jerusalem brachten.[6] — Im einstigen Wohnorte R. Akibas: *Benē Berak* triefte förmlich der Feigenhonig von den Bäumen herab.[7] — Wohl in das judäische *Emmaus* (heute *ʿAmwās*, nordwestlich von Jerusalem) ist folgende Begebenheit mit R. Joḥanan b. Zakkai zu verlegen: Es erfaßte ihn einst Heißhunger, da setzte er sich unter einen Feigenbaum in אימונים, l. אימוס, d. i. *Emmaus*.[8] — Nach dem Darom führt uns die Nennung der Feigenkuchen (דְּבֵילָה) von קְעִילָה, d. i. das heutige *Ch. Ḳīlā* östlich von Bet-Gubrin.[9]

---

[4] b. Ket. 111[b] (unten), Midr. Schir haschir., ed. Grünhut 14[a]: א׳ ר׳ יעקב בר דוסתאי מלוד לאונו שלשה [ed. G. חמשה] מילין, פעם אחת קדמתי בנשף והלכתי עד קרסולי בדבש תאנים [ed. G. הגנים]. Heute gibt es auch viele Gärten in der Umgebung Lods (heutiges *Ludd;* אונו liegt nördlich davon, heutiges *Kafr ʿĀnā*).

[5] הר mit einem Eigennamen oder Nomen kann auch Ortsname sein, z. B. טור שמעון (j. Taan. IV 69[a]); *Τιραθαβα* (Jos. Ant. XVIII 4, 1. 2) = טורא טבא* (eigentlich der Name des Berges Gerizim bei den Samaritanern).

[6] M. Bikkurim I 3, Ḥalla IV 10. Bei בכורים ist in erster Reihe an Feigen zu denken (M. Bikk. III 1. 3 steht an erster Stelle תאנה). הר צבועים ist wohl bei dem Orte בית צבועים (T. Jebam. I 10, 241 24: בית צבוים, צבאים; b. 15[b], j. I 3[a]: ב׳ צבועים) zu suchen, der Neḥ. 11, 34 neben חדיד und נבלט genannt wird (vgl. meine Ausführungen MGWJ. 1910, 25). [Das Tal צבעים in I. Sam. 13, 18 gehört nicht hierher, es liegt östlich bei Michmas (Guthe, BW 740)]. Näheres über den Ort in meiner demnächst erscheinenden Geographie Palästinas.

[7] b. Ketub. 111[b]: קנמיף דובשא מתאיני; siehe auch oben bei גפן Anm. 29 und weiter unten Anm. 20.

[8] Koh. r. 7, 11 (vgl. b. Joma 83[b], j. VIII 5, 45[b] oben) ist nach Jalkut Koheleth zur Stelle und nach dem Zusammenhange der ganzen Stelle von R. Joḥ. b. Zakkai (nicht von Amora R. Joḥ.) die Rede. Die Stelle ist mit einer geringfügigen Umstellung der Worte so zu lesen: מעשה בר׳ יוחנן בן זכאי שהלך לאימוס ואחזו בולמוס וישב לו למזרחה של תאנה וכו׳. Emmaus war Badeort (Koh. r. 7. 7; Aboth di R. Nathan 14 g. E.); R. Joḥ. b. Zakkai suchte dort Heilung. Übrigens trifft man mehrere Zeitgenossen R. Joḥ. b. Zakkais in Emmaus an, siehe meine Notiz REJ. LX, 1910, S. 106. — Die Korrektur אימוס statt אימונים stammt von Rappoport, der aber (ערך מלין s. v.) an das Bad bei Tiberias denkt. Dieses heißt aber stets חַמַּת, nie aber אמאוס (vgl. meine „Beiträge" S. 91 ff.). — Durch das Obige findet auch Schlatters Annahme (Die hebräischen Namen bei Josephus 14) seine Widerlegung, vgl. meine Notiz MGWJ. 1915, 157 f.

[9] T. Sabb. VIII (IX) 30 (121, 12), j. Joma VIII 5 (45[b], 4), b. 83[b]: מנין למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו דבילה קעילית וכו׳. — קעילית steht nur in b., aber diese

b) In *Samarien* lag בית היני, auch בית יַנַּיא genannt, dessen unreife Feigen eine an mehreren Stellen angeführte Barajta erwähnt.[10] Der Ort ist wahrscheinlich bei *ʿĀnin* östlich von Cäsarea zu suchen.[11] — Nach einer altchristlichen Schrift gab es ein Kloster bei *Skythopolis*, namens *Ενθεναιηθ*;[12] der einheimische Name lautete wohl עֵין תְּאֵינָא*.

c) Daß der Feigenbaum in *Galiläa*, dem fruchtbarsten Teile Palästinas, anzutreffen war, ist natürlich. Josephus (Bj III 10, 8) rühmt die Feigenbäume der Ebene *Genezareth*. Am Nordende dieser kleinen, schönen Ebene lag der Ort עֵין תְּאֵינָה (עין תינה), heute: *ʿAin et-Tīne*, dessen Namen das Vorhandensein von Feigenbäumen beweist.[13] Auch in der überaus fruchtbaren Umgebung von *Sepphoris*[14] gediehen Feigenbäume, wie dies tannaitische[15] und amoräische Berichte[16] zeigen. — Zur Zeit einer Hungersnot in Untergaliläa verteilten zwei vornehme Familien in רומה (ארומה) *Rūmā* (heute: *Ch. Rūme* am Südende der *Baṭṭōf*-Ebene) an die Armen (auch der benachbarten Orte) getrocknete Feigen.[17] — Gleich *Sepphoris* (wo, nach einer Erzählung, die in Fässern aufbewahrten getrockneten Feigen vom Honig förmlich zerflossen)[18] war das nördlich von der *Baṭṭōf*-Ebene gelegene סכנין (סכנית = *Σωγανη* bei Josephus), heute: *Suchnīn* reich an süßen Feigen.[19] Als einst R. Elieser (1. Jahrhundert) nach סכנין ging, fand er eine Ziege unter einem Feigenbaume; die Milch floß aus dem Euter der Ziege, der Honig triefte vom Feigenbaume herab, und Milch und Feigenhonig vermischten sich, gleichsam als Illustration zu der biblischen Phrase vom „Lande, wo Milch und Honig fließt".[20]

Lesart ist sicher richtig, wie es b. Schebuot 23ᵃ, Kerit. 13ᵇ, j. Bikk. III 3 (65ᶜ, 21) beweisen. An letzterer Stelle wird gesagt, daß Feigenkuchen als Erstlinge nur aus קְעִילָה gebracht werden durften (weil diese gut seien), nicht aber aus בוצרה.

[10] T. Schewiʿit VII 14 (71, 30), b. Erub. 28ᵇ, Pes. 53ᵃ.

[11] Ausführlich von mir behandelt in MGWJ, 1910, 18 ff.

[12] Cyrill. Scythop. vita Sabae c. 62 f., angeführt bei Thomsen, Loca sancta 61.

[13] j. Taʿan. IV 68ᵃ (Mitte), Koh. r. 32 (§ 3), 77; vgl. Beiträge S. 30 f. Hirschensohn, שבע חכמות S. 185, erklärt den Namen (R. Ḥanina) ענתוניא (siehe Bacher, Ag. der pal. Amor. III 222, Anm. 5) aus עין תינה.

[14] b. Meg. 6ᵃ (Beiträge 30, 4).

[15] Sifre Deut. 316 (135ᵇ), Midr. Tannaim 192, letzte Zeile, b. Ketub. 111ᵇ. Siehe auch T. Terum. IV, 2 (30, 28) das über R. Jose (aus Sepphoris) Mitgeteilte.

[16] Echa r. 3, 9, j. Maʿasser šeni V 2.

[17] T. Erub. IV 17 (143, 18), siehe Beiträge 67. Getrocknete Feigen als Almosen, siehe M. Demaj. V 5, T. V 8 (54, 11).

[18] Siehe die Anm. 15 angeführten Stellen.

[19] Ibidem.

[20] Midr. Tannaim 174, 1 zu Deut. 26, 9: פעם אחת הלך ר׳ א׳ לסכנין ומצא עז רבוצה תחת התאינה וחלב שותת ממנה ודבש יוצא מן התאנה ומתערבין זה בזה. (Siehe auch Anm. 7.)

Im tannaitischen Midrasch zu Deut. 32, 13 werden die Worte ויניקהו דבש מסלע (infolge des Reichtumes an Feigenhonig) auf סכני und seine Nachbarsorte bezogen.[21] Südwestlich Sepphoris lag מהלול, das heutige *Ma'lūl*, wo ebenfalls Feigenbäume genannt werden.[22]

d) Aus dem *Ostjordanlande* hören wir nur über Feigenkuchen aus בוצרה.[23] Diese waren aber nicht schmackhaft. Es ist wohl *Βοστρα* (Thomsen, Loca sancta 44 f.) gemeint, das heutige *Boṣrā eski schām*.[24]

---

3. שִׁקְמָה Sykomore.

„Die Sykomore kommt namentlich in den wärmeren Gegenden Palästinas, der Küstenebene (I. Kön. 10, 27; II. Chr. 1, 15; 9, 27) und dem Jordantal (siehe Luc. 17, 6) vor, und zwar so häufig, daß nach I. Chr. 7, 28 ein besonderer Aufseher über die königliches Krongut bildenden Sykomorenpflanzungen gesetzt war."[1] Was für die biblische Zeit gilt, trifft auch für die talmudische Zeit zu. Eine Barajta gibt als charakteristisches Zeichen für die שְׁפֵלָה die Sykomore an.[2] In der Nähe der Meeresküste (שְׁפֵלָה in Judäa) lag כְּפַר סָבָא (heute: *Kafr Sāba*, nordöstlich von Jāfā), wo eine Sykomore erwähnt wird.[3] — Zweifelhaft ist, ob der im Fragmententargum Num. 34, 15 als "שוקמזי" und in griechischen Schriften als *Συκαμαζων* (fälschlich auch *Ευκωμαζων*)[4] genannte, im Süden Palästinas gelegene Ort (heute *Ch. Sūḳ māzen*,[5] südlich von *Gaza*) seinen Namen von der Sykomore (שקמה) hat. — Sicher hängt aber der Name des in der Nähe von *Haifa* gelegenen Ortes שִׁקְמוֹנָה (*Συκαμινος*) damit zusammen, daß in der Nähe des Ortes Sykomorenpflanzungen vorhanden waren.[6]

---

[21] Siehe Anm. 15.

[22] j. Ma'asser šeni V, 2 (und Parallelstellen): טרטורי דמהלול הוה סליק שבית לגו בית מקדשא ולא הוה בר נש קרין לתאינייא קדמוי מיניה:

[23] Siehe oben Anm. 9.

[24] Das Ostjordanland galt nicht als ארץ זבת חלב ודבש, siehe M. Bikkurim I 10.

---

[1] Socin in Guthes BW 422.

[2] T. Schewi'it VII 11 (71, 11), siehe Löw, Pflanzennamen 248.

[3] T. Nidda VIII 5 (649, 35), b. Nidda 61: שקמה שבכפר כבא, vielleicht eine Aschera, wie weiter unten Anm. 7. — Über den Ort siehe Thomsen, Loca sancta 22 s. v. *Αντιπατρις*. In der talmudischen Literatur noch in der Grenzbestimmung *Cäsareas* j. Demaj. II 1 (22c) erwähnt.

[4] Thomsen, ib. 63; vgl. Schlatter, Zur Topographie 358.

[5] Musil, Edom 2, S. 56.

[6] Siehe Löw, Pflanzennamen S. 387. Ein Schüler R. Akiba's war Simon השקמוני (Bacher, Ag. der Tann. I² 445); M. Demaj. I 1: רימי שקמונה, siehe Löw, Pflanzennamen 284; (שקמונה =) חרובי שקמה ib. 176 f. — Sonst siehe Thomsen a. a. O. 108.

Dies wird auch durch eine Angabe der Tosefta bezeugt, wonach auf dem *Karmel* (wohl in der Nähe von שקמונה) eine alte Sykomore als Aschēra verehrt wurde.[7] Die Lage von שקמונה bezeichnet heute *Haifā el 'Atika* in der Nähe von Ḥaifa (חיפה). Eine andere Sykomore, die als Aschēra verehrt wurde, stand in ראני.[8] Den Ort glaube ich in *Er-Rēne*,[9] nördlich von *Nazaret* wiederzufinden. Für *Untergaliläa* (wo dieser Ort liegt), ist nach der Mischna die Sykomore charakteristisch.[10] — In *Jericho* gab es Sykomoren in großer Anzahl. Der Bericht über sie stammt aus der Tempelzeit.[11] Der Prophet Amos aus *Thekoa* (südlich von Jerusalem) war ein Sykomorenpflücker. Das Vorhandensein von Sykomoren auf dem judäischen Gebirge wird auch durch eine Erzählung aus dem 2. Jahrhundert bezeugt, wonach sie in כפר עזיז (südlich von Ḥebron, siehe oben p. II) anzutreffen waren.[12]

Nachtrag.

Zu Seite IV, Zeile 2: Die Weinberge des am Toten Meere gelegenen *'Ēn-gedi* (heute: *'Ain Dschidī*) rühmt Hl. 1, 14. Agadische Stellen bezeugen das Vorhandensein von herrlichen Weingärten in diesem Orte in der talmudischen Zeit. Man habe danach den für die Opfer nötigen Wein dort gekeltert.[1]

Zu Seite VII, Anm. 60: Zweifelhaft ist, ob חמר חוורין (j. Joma IV, 5, Keritut 6[a], Bb. 97[b]) „Wein aus dem *Ḥaurān*", oder „sehr weißen Wein" bedeutet (siehe Baers Siddur, p. 245). Über Weinbau im *Ḥaurān* siehe ZDPV. XXI, 16 f.

---

[7] Aboda zara VI (VII) 8 (470, 8): שקמה שבראנו [lies Var.: שֶׁבְּרַאנִי] וְשֶׁבְּכַרְמֶל.

[8] Siehe vorige Anmerkung.

[9] Siehe Saphir, הארץ Nr. 1591.

[10] M. Schewi'it IX 2: כל שהוא מְגַדֵּל שקמין גליל התחתון.

[11] T. Menaḥot XIII 20 (533, 30), T. Zebaḥim XI 17 (497, 4); Löw, Pflanzennamen 387.

[12] M. Kilajim VI 4 (siehe oben bei גפן Anm. 6): סרן של שקמה (Block; Löw, Pflanzennamen 387).

---

[1] Midr. Šir haš. ed. Grünhut 16[a]: יש מקום בא"י ושמו עין גדי . . . ועושין שם יין בטהרה לנסכים ולקרבן; vgl. auch Targ. zu Hl. 1, 14 und רש"י, der aus einer agadischen Quelle zitiert: . . . . שאותם כרמים עושים פירות ארבעה או חמשה פעמים בשנה Siehe auch Hieronymus, Sct. Paulae peregrinatio cap. 5: contemplata est hortum balsami et vineas in Engaddi.

Register.

אבל = *Αβιλα* VIII.
אדום I 5.
ארמי V 37.
אוגדור siehe גדור.
אונו IX.
אימוים IX.
אימוגים corr. אימוים.
ארומה V 37, X, siehe auch רומה.
אשקלון IV.

בוצרה = *Βοστρα* IX 9, XI.
בורגתא = *Βορκαιος* IV f.
בי כותאי II 7.
בירת סריקא IV f.
בית גופנין siehe גופנא.
בית המגינין II 6.
בית המגנייא II 6.
בית היני siehe בית ינֵיא.
בית הכרם (in Judäa) II.
בית הכרם (in Galiläa) VI.
בית חוורתן VII f.
בית חורן VII f.
בית ינֵיא X.
בית לבן III.
בית מעון VII.
בית פגי VIII.
בית פוגי VIII.
בית צבאים IX 6.
בית צביים IX 6.
בית צבועים IX 6.
בית רימה III.
בית שאן IV.
*בית תאנה IX 6.
בני ברק IV, IX.
בקעת בית הכרם (in Judäa) II 9, 10.
בקעת בית הכרם (in Galiläa) VI.
בקעת בית נטופה VI.

בקעת בית חורתן VII f.
בקעת גיניסר VI, X.
ברקתא siehe בורגתא.

גבלא = Gebalene II.
גדור IV f.
גדרה של קסרין V 37.
גופנא = *Γοφνα* II.
גורדלי I.
גיא צבעים IX 6.
גליל התחתון XII 10.

דימוסית = *δημοσία* VII 53.
דמין VII 37.
דרום I, II 7.

Emmaus IX.
Ενθεεναυηθ X.
Ευκωμαζων s. *Συκαμαζων*.

הטולים III.
הר צבועים IX.

וגדור corr. אגדור IV 31 c.

חברון II.
חדיד IX 6.
הטולים III.
היפה XII.
חמת IX 8.
חמת אריח V 37.
חמת גדר V 37.
הורדלי I.

טבריא III 24, VI, VII, VIII 61.
טור שמעון IX 5.
*טורא טבא = *Τιραθαβα* IX 5.

יבנה IV.
יהודה = Judäa I, III.

[ים טבריא VIII 61].
Jordantal XI.
יפו IV.
ירושלים II, VIII f.
יריחו XII.

Καρεμ siehe בית הכרם (in Judäa).
כבול VI.
כותים II 7, IV.
כפר טבי IV 26.
כפר סבא XI.
כפר סגנא III.
כפר עזיז II, XII.
כפר פגש(ה) (korrupt פרשא) IV f.
כפר שבתי VII.
כפר שלם IV f.
כרמל VI, XII.

לוד II 7, IV, IX.

מגדל גדר V 37.
מהלול XI.
[מואב VIII 65].

נבלט IX 6.
נגניגר VI f.
נחל אשכול II.

סבני(ן) = *Σωγανη* X f.
סכנית = *Σωγανη* X f.
סמרטיקי = Samaritike IV 30.

עזה IV.
עטולים III.
עין גדי XII (Nachtrag).
עין כושי(ן) IV f.
עין ת(א)ינה (in Galiläa) X.

עין תאיניא* (bei Skythopolis) X.
עמון VIII.
ערביים II 7.
ערים عرائش II 6.

פלוגתא VII, VIII 65 (Korruptelen: פלטתא, פורגייתא, פתוגתא VII 53, 54).

צלמין = Σελαμη VI.
צפורי III 24, VI, X.

קסרין III, V, XI 3.
קעילה IX.
קרוהיים = Κωρεαι ? III.

ראני (korrupt ראנו) XII.
רומה = Rūma V 37, X.

רפע (korrupt aus דִיפּו) IV 25.

שוקמזיי = Συκαμαζων XI.
שפלה III 22, XI.
שקמונה (שקמה) XI.
שרון III, VI.

תקוע XII.

Die Dattelpalme in Palästina.[1]

Von **Rabbiner Dr. J. Taglicht**, Wien.

Klima und Bodenbeschaffenheit eines Landes bestimmen nicht bloß die körperliche Entwicklung der Bewohner, sie beeinflussen auch deren seelische Struktur und deren Geschichte. „Die Geschichte steht nicht neben, sondern innerhalb der Natur, die Landesnatur tritt in den Individuen hervor."[2] In Palästina lassen sich nun drei klimatische Meridialzonen unterscheiden, die subtropische

---

Abkürzungen in den Literaturnachweisen: Ankel: Otto Ankel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes, Frankfurt a. M. 1887. Antt.: Josephus Flavius, Antiquitatum judaicarum libri XX. Bell. jud.: de bello judaico libri VII. Brugsch: Histoire de l'Égypte, von H. K. Brugsch, Leipzig 1859. Ebers und Guthe: Palästina in Wort und Bild, von G. Ebers und H. Guthe, Stuttgart 1880. Fischer: Theobald Fischer, Die Dattelpalme, ihre geographische Verbreitung und kulturhistorische Bedeutung, Petermanns Mitteilungen, Ergänzungsband XIV, 1880—1881. Hehn: Victor Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergange aus Asien nach Griechenland und Italien etc., Berlin 1877. jer.: Talmud jeruschalmi. Krauss: Samuel Krauss, Talmudische Archäologie, Leipzig 1910—1912. Kremer: Alfred Kremer, Ägypten, 1863. Layard: Ninive und Babylon, von A. H. Layard, übers. Zenker. Löw: Immanuel Löw, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881. Löw L.: Leopold Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, 1870. Meissner: Bruno Meissner in Sachau-Festschrift, 1915. Neubauer: Adolphe Neubauer, La Géographie du Talmud, Paris 1868. Raumer: Karl Raumer, Palästina, Leipzig 1835. Ritter: Karl Ritter, Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte der Menschen, 1822—1829. Shaw: Voyages de Shaw dans plusieurs Provinces de la Barbarie. Schwarz: Adolf Schwarz, התוספתא לפי סדר המשניות עם פירוש הגיון אריה, Wilna 1890. T.: Tosefta. Wiesner: Scholien zum babylonischen Talmud, Prag 1859. ZDPV. Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. ZDMG. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

[1] Eine gründliche, erschöpfende Darstellung, in der die Bedeutung aller im Talmud und Midrasch erwähnten Bestandteile der Palme festgelegt wird, bietet Löw in seinem Meisterwerke „Aramäische Pflanzennamen", S. 108—125. Vgl. auch dort die Bemerkung S. 30. — Diese Abhandlung möge daher nur als Versuch angesehen werden, die Stellen im rabbinischen Schrifttum näher zu beleuchten.

[2] Ritter XV, 6.

Küstenebene, das kontinentale Bergland und die tropische Oase des Jordantales.[1] Auf diese Verschiedenheit dürfte die in der Bibel geschilderte verschiedene Geartung unter den zwölf Stämmen zurückzuführen sein. Hier die Freude am Kampfe, dort die Neigung zu ruhigem, beschaulichem Leben; bei dem einen Stamme ungestümer Freiheitsdrang, bei dem anderen die Bevorzugung friedlicher Arbeit und geduldiges Tragen der Lasten.[2]

Deutlicher jedoch kommt dieser Wechsel des Klimas durch die Flora zum Ausdruck. Während der Boden in dem einen Teile fast nur Steppengewächse hervorbringt, gedeihen in anderen Abschnitten des Landes die tropischen Pflanzen in reicher Fülle, die in ihrer üppigen Pracht das Auge erfreuen und durch ihre Nützlichkeit diesen Landstrichen zum Segen werden. Unter ihnen nimmt die Dattelpalme, der im Altertum höchst gepriesene und von manchen Völkern sogar göttlich verehrte Baum, den ersten Rang ein. Wie Noa, nach Genes. 9, 20, den ersten Weinstock pflanzte, so schreibt die arabische Tradition dem Seth die erste Pflege der Dattelpalme zu.[3] „Sie ist unter den edelsten Gewächsen der wahre Hauptbaum des semitischen Orients, sie ist das Charaktergewächs, das allen Landschaften (vom Indus bis zum Nil) ihre Physiognomie, allen Bewohnern ihre Hauptnahrung, allen Kulturen durch die Dattelgärten ihren Mittelpunkt gibt."[4] Von den Bäumen, heißt es im Bundehesch, hat Ormuzd der Schöpfer den Dattelbaum, den er hochwachsen läßt, zum Haupte gemacht.[5]

Die aus Ägypten befreiten Israeliten hatten Gelegenheit, die Dattelpalme als das einzig belebende und lebenerhaltende Element in der Wüste kennen zu lernen. Wenn ihnen während ihrer mühseligen Wanderung auf einer Oase wie Elim, wo heute noch mehrere Quellen und ein ganzer Palmenwald zu finden sind,[6] die Wasserquellen entgegenblinkten und die Palmen ihren kühlenden Schatten und ihre goldenen Früchte ihnen boten, lebten sie wieder auf und sahen hoffnungerfüllt in die Zukunft. Und wenn ihnen Kanaan als ein Land geschildert wurde, worin Milch und Honig

[1] Vgl. Ankel 77.

[2] Genes. 49; Richter 5, 14—18.

[3] Fischer 11.

[4] Ritter XIII, 761.

[5] Daselbst S. 762.

[6] Je ne vis ici que neuf des douze puits dont parle Moise. En revanche le septante Palmiers se sont tellement multipliés qu'il y en a aujourdhui plus de deux mille. Shaw II, 37. — Elim (Exod. 15, 27) liegt an der Westseite der Sinaihalbinsel.

fließt, war der Dattelhonig[1] gemeint, denn auf ihren Zügen dürften sie manchen Stämmen begegnet sein, die ein sorgenfreies Leben führten, weil ihnen Milch und Datteln in Fülle zu Gebote standen, von denen sie fast ausschließlich lebten.[2]

Welche Bedeutung die Palme in Palästina hatte und wie hoch ihr Wert eingeschätzt wurde, geht schon aus dem Umstande hervor, daß sie als Bild in den poetischen Stücken der Bibel und als Motiv bei der Ausschmückung des Tempels oft wiederkehrt, daß sie im Kultus Verwendung findet und auch als Frauenname uns entgegentritt. Ihre intensive Pflege in nachbiblischer Zeit ist durch die häufige Erwähnung und die bis ins kleinste gehende Beschreibung im Talmud bezeugt. Palästina ist nicht ihr ursprünglicher Heimatsboden.[3] Sie muß jedoch, wie die biblischen Berichte erweisen, schon in sehr alter Zeit dahin verpflanzt worden sein und ist dort gut gediehen, obwohl sie, wie Plinius sich ausdrückt, zu den Bäumen gehört, die ungelehrig sind, anderswo als in ihrem Geburtslande zu wachsen. Im Ghôr, das eine klimatische Sonderstellung einnimmt, waren eben alle Bedingungen für ihr Gedeihen gegeben, Wärme, Seltenheit der Niederschläge, Windstille und Bodenfeuchtigkeit.[4] Aber die ihr in der Bibel zugeteilte Rolle und

---

[1] דבש in der Bibel wird im Talmud als דבש תמרים erklärt. Unter דבש (Deut. 8, 8) sind Datteln gemeint, jer. Bikk. (ed. Piotrkow) I, 3, p. 4; Ber. 41b u. ö. Zur Zeit der Mischna jedoch dachte das Volk, wenn es von Honig sprach, an Bienenhonig. Daher: „Wer durch ein Gelübde den Genuß des Honigs sich versagt, darf Dattelhonig essen." הנודר מן הדבש מותר בדבש תמרים Ned. VI, 9. Siehe die Abhandlung über „Honig in Palästina" von Krauss, ZDPV XXXII, 1909, S. 151—164. „Er ließ es Honig saugen aus dem Gestein" (Deut. 32, 13) wird durch die Berichte der Reisenden, daß man auf der Insel Farsan im Roten Meer Palmen fand, die unmittelbar aus den Spalten der Korallenfelsen hervorwuchsen, erklärt. Dasselbe wird von dem Gebirge in der Nähe des Toten Meeres erzählt.

[2] Nur die Dattelpalme machte manche Gegenden bewohnbar. Die Palmyrapalme bildet den Hauptlebensunterhalt von Millionen Menschen, Fischer 1. Es gab einen babylonischen Hymnus, in welchem 360 Arten, von der Palme Nutzen zu ziehen, aufgezählt waren.

[3] In den Ebenen am unteren Euphrat und Tigris soll die Kunst der Dattelveredlung von den babylonischen Nabatäern zuerst gefunden und geübt worden sein. Hehn 233. Die Dattelpalme bedeckt, nach dem Berichte Herodots (I, 193), die ganze Ebene, die meisten, außer den männlichen, fruchttragend, liefern Speise, Wein und Honig. — Fischer (S. 11) jedoch ist der Ansicht, „daß die kulturhistorisch so folgenreiche Tatsache der Veredlung der Palme" sich in Arabien vollzogen und von dort nach Persien, Mesopotamien, Syrien und Ägypten verbreitet hat.

[4] Sie gedeiht auch deshalb in den windgeschützten und bodenfeuchten Tälern in besonderer Güte. סימן לעמקים תמרים jer. Schebiith IX, 2, p. 50. Wo

später die vielen sie betreffenden religionsgesetzlichen Bestimmungen berechtigen zu der Annahme, daß sie auch in anderen Teilen des Landes Wurzel faßte und zum fruchtspendenden Baum sich entwickelte.

Der größte und wertvollste Palmenhain befand sich in der Nähe von Jericho, der Palmenstadt,[1] deren Datteln als besonders köstlich bekannt waren, worüber auch Josephus[2] und der Talmud[3] berichten. Zoar, südöstlich vom Toten Meer,[4] wird im Talmud ebenfalls als Palmenstadt bezeichnet.[5] Auch Engedi,[6] am Westufer des Toten Meeres, hatte viele Palmbäume. Sie gediehen ferner in Hamatha (Ammathus) bei Tiberias[7] und in Nimrin (Nimra), in der Nähe des Jordans.[8] Die Benennung des Ortes Kefar Tamratha[9]

---

mangels natürlicher Quellen die Bodenfeuchtigkeit fehlt, muß künstliche Bewässerung angewendet werden. In Arabien nennt man die Frucht der nicht künstlich bewässerten, sondern nur auf Bodenfeuchtigkeit angewiesenen Bäume Baals-Datteln (Fischer 3). Vgl. שדה הבעל und שדה בית הבעל (Schebiith II, 9; T. Moed kat. I, 1; T. Baba mez. IX, 2 u. ö.), das von Regen und Bodenfeuchtigkeit getränkte Feld. Nicht von Menschenhand, sondern vom Baal fruchtbar gemachter Boden. Die Umdeutung im Talmud lautet: מיטרא בעלה דארעא, der Regen ist der Mann, der die Erde, die Frau, befruchtet. Vgl. Krauss II, S. 532 und 546. Zu der unverständlichen Stelle (jer. Schebiith II, 3, p. 8) משקין דיקלייא בכנישתא חרתא וחרוותא vgl. den Kommentar פני משה und Löw 115.

[1] ירחו עיר התמרים Deut. 34, 3; Ri. 1, 16; 3, 13; II. Chr. 28, 15 Nach Strabo (XVI, 2, 41; XVII, 1, 15) war der Palmenwald 100 Stadien (zirka 2 Kilometer) lang. Theophrast, Hist. plant. II, 6, nennt neben Jericho auch Archelais und Livias, wo in den warmen, sandigen Tälern Datteln von besonderer Güte gedeihen. Auch Horaz erwähnt (Ep. II, 2, 184) den Palmenhain bei Jericho, aus dem Herodes fette Einkünfte bezog.

[2] Antt. XV, 4, 2.

[3] Als Erstlingsgabe sollte man die besten Früchte darbringen, daher von Datteln nur diejenigen von Jericho: אין מביאין תמרים אלא מיריחו jer. Bikk. I, 3, p. 5. Sie waren ein besonderer Leckerbissen מאן יהיב לן מכותבות דיריחו Bab. b. 146[b].

[4] Vgl. Neubauer 256.

[5] צוער עיר התמרים Jebamoth XVI, 7. Bei Eusebius: Segor de fructibus palmarum, quos dactylos vocant, valde abundans. Wird noch von den Kreuzfahrern villa palmarum genannt. ZDMG. I, 1847, S. 193.

[6] Antt. IX, 1. 2. Er spricht auch von „einem am Jordan gelegenen und ganz von Palmbäumen besetzten Orte, wo jetzt die Stadt Abila liegt" IV, 8. 1. Über Abila siehe Neubauer 260. „An Stellen wie Engedi neigen die langen Wedel der Palmen sich beinahe bis zum Spiegel der salzigen Seeflut hernieder." Ebers und Guthe 170.

[7] Bell. jud. III, 10. 8. Gen. rab. cap. 41. Siehe auch Neubauer 207.

[8] האוכל ביום הכפורים ככותבת הגסה . . . רשב"א אומר ככותבת הנימרין T. Joma V, 3; Pesach. 53[a].

[9] Siehe Neubauer 133.

bei Bethlehem deutet auf dessen Palmenreichtum hin. Außerdem wird noch Tubnia[1] in Galiläa als ein Ort erwähnt, wo Datteln wuchsen.

Palästina stand natürlich in bezug auf Palmenzucht hinter Babylonien, dem „Paradiesesklima der Palmenbäume", weit zurück. Ula kommt nach Babylon und ist von der großen Menge der dort zu Markte kommenden Datteln, wie auch von dem niedrigen Preise derselben überrascht. Wo man so leicht sich sättigen kann und so wenig Zeit dem Erwerbe widmen muß, da kann man wahrlich nach Herzenslust studieren, denkt er und das veranlaßt ihn zu dem Ausrufe: Einen Korb voll Datteln für einen Zuz, und die Babylonier beschäftigen sich dennoch nicht mit der Thora.[2] Ein anderer Gelehrter weist auf die Schlaffheit und Faulheit als Folge solchen bequemen Lebens hin. R. Jochanan sagt zu R. Chijja: Während du die Datteln in Babylon dir hast wohl schmecken lassen, haben wir hier die Mischna richtig interpretiert und danach die Halacha festgesetzt.[3] Die Babylonier sind auch auf ihre Geschicklichkeit in der Pflege der Palme sehr stolz. Ein Babylonier sieht am Ufer des Jordans eine schöne Dattelpalme. „Wie groß ist ihr Ertrag?" frägt er den Besitzer. „Sechzig Kor" antwortet dieser. „Dann verstehet ihr es nicht", meint der Babylonier, „die Ertragfähigkeit des Baumes zu erhöhen, ihr schädigt ihn vielmehr, wir hätten 120 Kor erzielt."[4] In Babylonien sollen die Bäume auch ohne künstliche Befruchtung einen Ertrag gegeben haben (vgl. unten S. VI).[5]

Das rabbinische Schrifttum hat für die Palme mehrere Benennungen: die am häufigsten gebräuchliche ist דקל, דקלא, sonst

---

[1] טובניא. Nach Neubauer 267 identisch mit Taïbiyeh.

[2] מלא צנא דדובשא בזוזא ובבלאי לא עסקי באורייתא Taanith 9[b].

[3] עד דאכלת כפנייתא בבבל תרגימנא מכיפא Bechor. 18[a], Baba bathra 107[b]. Mit dem Ausdruck תרגימנא dürfte eine Anspielung auf תרגימא (Leckereien) beabsichtigt sein: du hast dich an Datteln, ich habe mich an der Halacha delektiert.

[4] לא עיילית בה אחריבתוה אנן מאה ועשרים כורי הוה גדרינן מינה Keth. 112[a]. — Kor = 39·3930 *l* (Krauss II, 395). Das ist jedenfalls eine Übertreibung. Aber zweifellos erzielte man durch intensive und verständnisvolle Pflege größeren Ertrag. Der Baum trägt in Ägypten 6 bis 12 Trauben, jede Traube hat bis 2000 Stück Datteln im Gewichte von 11 bis 28 *kg*. Fischer 23. Die Datteln in Alexandrien jedoch waren minderwertig. תמרין באלכסנדריא דקיקין אינון jer. Dammaj II, 1, p. 13. Nach Strabo XVII, 1, 51 waren die Früchte in Alexandrien fast ungenießbar. Vgl. Fischer 6. Babylonien lieferte die reichste und beste Ernte.

[5] אילין דיקליא דבבל דלא צריכין מרכבא jer. Jebam. XV, 3, p. 157; jer. Keth. IV, 8, p. 58.

auch תמרה, קשבא,[1] תאלא,[2] צינא,[3] צניתא.[4] Außerdem werden noch aramäische und persische Dattelbäume genannt[5] und letztere als die vorzüglicheren bezeichnet. Hervorgehoben wird der schlanke Wuchs der Palme und die Schönheit seiner Blätterkrone. Der Baum wächst alljährlich um ein Stück über die Blätterkrone hinaus, die herabhängenden dürren Zweige werden abgeschnitten.[6] Am Gipfel mit einer Fülle von Blättern wie mit einer Krone geschmückt, hat er an seinem unteren Stammende gleichsam eine Leibwache, bestehend aus den Schößlingen, die sich zu einem Dickicht um ihn schließen.[7] Diese ließ man wohl bestehen, um den Baum gegen Schädigungen zu schützen.

Die Palme bedurfte der sorgsamen Pflege, der Veredlung durch menschliche Arbeit, um ihre köstlichen Früchte tragen zu können. Diese konnten nur durch die künstliche Befruchtung, הרכבה, in reicher Menge und in guter Qualität erzielt werden. Die männliche Blütenscheide wird geöffnet, die Blütentraube zerpflückt und in die geöffnete Blütenscheide einer weiblichen Blütentraube eingeführt, מנחי כופרא דיכרא לנוקבתא.[8] Hiezu ist die genaue Einhaltung des richtigen Zeitpunktes von großer Wichtigkeit, weshalb diese Arbeit auch am Rüsttage des Peßachfestes gestattet ist.[9]

---

[1] ההוא גברא דקץ קשבא Baba kam. 58[b].

[2] Baba kam. 58[b], Baba b. 22[b], Keth. 112[a]. Nach Raschi wäre תאלא die junge Palme. Das geht aus den angeführten Stellen nicht hervor. Besonders Keth. 112[a] würde, wenn die Lesart תאלתא richtig ist, dagegen sprechen. Im neuarabischen Dialekt des Iraks: tâle. Meissner S. 22. Vgl. auch Löw 112.

[3] ציני הר הברזל die Palmen des Eisenberges, Sukka III, 1. Zin = niedrige Palme, Raumer 186. Der Eisenberg ist im Südosten des Toten Meeres zu suchen, bell. jud. V, 4. Der englische Reisende Legh fand dort an einem Abhange ein Dickicht von Rohr, Dornsträuchen und Palmen. Siehe Wiesner II, 217 ff. Vgl. hiezu Löw 112.

[4] ר' כהנא אלוייה לרב שימי בר אשי מפום נהרא עד בי צניתא דבבל כי מטא להתם אמר ליה מר ודאי דאמרי אינשי הני צניתא דבבל איתנהו מאדם הראשון ועד השתא. Der Ort an der Grenze Babyloniens erhielt seinen Namen von den Palmen — צניתא, die „wie die Leute sagen, noch aus der Zeit Adams herrühren sollen", Berach. 31[a]. Nach einer arabischen Sage hat Allah die Palme aus demselben Ton wie Adam geformt, so daß sie seine nächste Verwandte ist, Fischer 8.

[5] דקלא דארמאה und דקלא פרסאה Sabb. 29[a], Baba kam. 59[a].

[6] האי מאן דפשח דקלא Moed kat. 10[b].

[7] Das sind, wie Raschi Pes. 52[b] erklärt, die שיצים. T. Schebiith VII, 16. אוכלין על מה שבכיפין ואין אוכלין על של בין השיצין. Eine andere Bedeutung von שיצים siehe bei Löw 114. Vgl. auch Schwarz, T. Scheb. IX, 3.

[8] Pes. 56[a]. כופרא ist die Blütentraube. האי מאן דקץ כופרא משלם דמי תמרי Baba kam. 59[b]. Vgl. auch שלפופי והוו תמרי Bechor. 52[b] und מתחלי Berach. 36[b]. כיסנא ist die Datteltraube Baba mezia 67[b]. Siehe hiezu Löw 118 ff.

[9] מרכיבין דקלים כל היום Pes. IV, 8.

Eine Krankheit des Palmbaumes nennen die Araber Eschq, Liebe. Die weibliche Palme nimmt oft den Blütenstaub der ihr zunächst stehenden männlichen nicht auf, neigt sich aber einem fernstehenden Liebling zu und verkümmert, wenn man sie nicht mit dem Blütenstaube der begehrten befruchtet.[1] Die Rabbinen nennen diese Krankheit תאוה, Sehnsucht, Gelüst. „Der Gerechte wird wie die Palme blühen" (Psalm 92, 13). „Wie die Palme von Sehnsucht erfüllt ist, so sehnt sich auch der Fromme nach Gott" (Genes. rab. c. 41). „Eine Palme", erzählt R. Tanchuma, „die in Hamatha ihren Standort hatte, trug keine Früchte. Da kam ein Palmenzüchter (דקלי) und sagte, sie sehne sich nach einer Palme in Jericho. Als man sie darauf mit einer solchen befruchtete, brachte sie reichlich Datteln zur Reife."[2]

In vielen Gegenden wird eine erstaunlich große Anzahl von Varietäten der Dattel verzeichnet. Plinius (Hist. nat. XIII *a*) zählt deren neunundvierzig auf. Bei Medina werden hundertdreizehn Arten unterschieden.[3] Auch aus Palästina sind uns einige Varietäten, jedoch ohne die Merkmale der Unterscheidung, überliefert. Die Mischna Aboda zara I, 5 nennt דקל טב,[4] חצב,[5] נקליבם,[6] ferner

---

[1] Ritter XIII, 763.

[2] Gen. rab. cap. 41 תמרה זו צופה מיריחו כיון שהרכיבו אותה עלתה פירות.

[3] ZDMG. XVI, 686. Auch in der Zubereitung gibt es viele Variationen. Ein arabisches Sprichwort sagt, daß die gute Frau ihrem Hausherrn einen ganzen Monat hindurch täglich ein Dattelgericht in anderer Form aufzutischen wisse, Ritter XIII, 804.

[4] Zu allen hier angeführten Benennungen vgl. Löw 109 ff. — ר׳ מאיר אומר אף דקל טב והצב ונקליבם אסור למכור לעובדי כוכבים ומזלות. Es ist verboten, diese Früchte den Heiden zu verkaufen, weil sie dieselben möglicherweise den Göttern als Opfergabe darbringen. Aboda zara I, 5.

[5] חצב — חצר jer. Aboda zara I, 5, p. 10. Löw 111 will in חצר die von Plinius erwähnten chydaeos finden.

[6] Auch ניקלבם, ניקלוס, נקלוס, die Nikolausdattel. Sie soll von Augustus nach Nikolaus von Damaskus, der sie ihm geschickt hatte, so benannt worden sein (Plin. Hist. nat. XIII 9). Als vorzügliche Frucht sandte man sie an Personen, denen man eine besondere Aufmerksamkeit erweisen wollte. R. Chanina erhält eine Sendung Nikolausdatteln aus dem Hause des Nassi, הוון אילין דנשייא משלחין ליה נקלווסין jer. Berach. VI, 5, p. 95. Aristides sagt in seiner Lobrede auf Rom: „Soviel Ladungen aus Indien und dem glücklichen Arabien kann man hier sehen, daß man glauben sollte, in Zukunft seien dort die Bäume für immer entblößt und jene Völkerschaften müßten hieher kommen, um von ihren eigenen Erzeugnissen zu verlangen, was sie etwa bedürfen", Or. XIV, 200. So sind auch die palästinischen Nikolausdatteln auf dem Markte in Rom zu finden. ר׳ הייא בר ווא הוה ברומי והמתון מפרקין אילין נקלוסיא דהבא תמן בישערא דהבא jer. Maas. scheni IV, 1, p. 41.

werden erwähnt: קשבא,[1] קורייטי,[2] auch תמרי אוכמתא schwarze, תמרי חיורתא[3] weiße Datteln. כותבת[4] wird allgemein als die getrocknete Dattel aufgefaßt. Die Bemerkung Löws jedoch (123), daß die Etymologie dunkel ist, ermutigt zu der Annahme, daß כותבת ebenfalls eine Varietät sei. Dafür spricht, daß nur Feigen und Trauben in getrocknetem Zustande als Erstlingsgabe dargebracht werden können, הקרובים מביאים התאנים והענבים והרחוקים מביאים גרוגרות וצמוקים (Bikk. III, 3). Wenn aber nur כותבת als Erstlingsdarbringung zulässig ist, kann nicht die getrocknete Frucht, sondern die frische, und zwar eine besonders große und schöne Dattelart gemeint sein,[5] אין מביאין תמרים אלא מיריחו ואין קורין אלא על הכותבות (j. Bikk. I, 3). אהיני[6] sind unreife Datteln. In vielen Gegenden werden sie unreif gegessen, weil sie auch so wohlschmeckend sind. Die אהיני in Tubnia[7] sind daher auch zehentpflichtig.[8] תוחלני[9] und תמרין אפסיות[10] ebenfalls unreife, spät reifende Datteln. Zeichen der Reife ist, משיטילו שאור,[11] das Brüchigwerden und Blasenauftreiben wie beim Sauerteig. Das Ablesen der Frucht vom Baume ist mit Schwierigkeiten und sogar mit Gefahr verbunden,[12] weil man wegen der Biegsamkeit des Baumes

---

[1] Aboda zara 14[b], Meg. 7[b] מלא טסקא דקשבא. Auch der Baum wird קשבא genannt, siehe oben.

[2] Caryota. Nach Fischer gedeiht sie nur bei Jericho und in Babylonien. Aus einem Berichte, Aboda zara 14[b], ist jedoch ersichtlich, daß die Caryota, ebenso wie die Nikolausdattel, in Babylonien unbekannt war, הנן נקלס ולא ידעינן מהו ואת אמר קורייטי ולא ידעינן:

[3] Sabb. 109[b].

[4] jer. Bikk. I, 3; jer. Joma VIII, 2; T. Bikk. I, 5; T. Joma V, 3; Sukka II, 5 und öfter.

[5] Siehe auch פני משה zu jer. Bikk. I, 3, p. 5. — Die Araber nennen eine Dattelart Kissib.

[6] T. Schebiith VII, 14; Pes. 53[a], Sanh. 26[b], Baba bathra 5, 1, Aboda zara 38[b], Sukk. 35[b]. Es gab auch eine Spezialität אהינא סומקא (Sukk. 35[b], Chul. 46[b]). Vgl. Löw 121. In den Ziban-Oasen gibt es eine Dattelart El Hamraja, die Rote, und zu den in Cairo zumeist geschätzten Datteln gehören die Balah Amiri, eine große rote Dattel. Kremer 214.

[7] Siehe oben S. V.

[8] ואהיני דטובניא חייבות במעשר T. Schebiith VII, 14; Pes. 53[a].

[9] Baba mezia 89[a].

[10] jer. Dammaj II, 1, p. 16.

[11] Nicht alle Früchte des Baumes reifen zur selben Zeit. Die früh gereiften und von Saft überfließenden sind die רוטבי תמרים. jer. Pea I, 4, p. 16 רוטבי תמרים פטורים מן הפיאה לפי שאין ראשון שבהן ממתין לאחרון. In den Palmenoasen der Sahara kann man Palmen sehen, die zu gleicher Zeit blühen und reife Früchte tragen. Fischer 22.

[12] אין סכנה אלא הדלית והדקל בלבד jer. Pea IV, 1, p. 40. Noch deutlicher in Gen. rab. cap. 41: מה תמרה זו וארז כל מי שהוא עולה לראשן ואינו משמר את עצמו הוא נופל ומת.

keine Leiter anlegen kann. Man bedient sich zum Aufsteigen eines Apparates, der aus einem Strick und einer Art Polster besteht. Der Strick wird um den Aufsteiger und die Palme gelegt.[1] Diese Vorrichtung heißt heute tebelie und ist das talmudische תובליא.[2]

Der Blütenstand der Palme כפניות,[3] d. h. die Dattel im zartesten Stadium ihres Wachstums,[4] wurde gegessen[5] und galt als Leckerbissen. Sie wird deshalb häufig mit dem als Delikatesse gerühmten Palmhirn oder Palmkohl zusammen genannt.[6] Die Dattel wurde zumeist im unreifen Zustande vom Baume abgenommen, auf Matten, aus Palmblättern geflochten, in die Sonne gelegt, auch aufgeschnitten, damit sie zur vollen Reife und Süßigkeit gelange.[7] Sie wurde frisch gegessen, תמרים רטיבות,[8] zum größten Teil aber getrocknet, eingestampft, in Krügen und Fässern, כד, חבית, aufbewahrt, um als Dattelbrot genossen zu werden.[9] Aus den getrockneten Datteln kann man auch eine Art Mehl und daraus einen Teig bereiten. Vielen Stämmen der Wüste waren sie das einzige Nahrungsmittel.[10] Wenn auch der Palästinenser, dem ja der Boden auch Weizen und Gerste und sonstige Fruchtarten trug, auf die Dattel nicht so sehr angewiesen war,[11] so bildete sie doch einen bedeutenden Faktor in seiner wirtschaftlichen Existenz. Sie

---

[1] Plinius Hist. nat. XIII, 7, 29.

[2] Das hat Meissner 22—25 neuerdings (siehe Löw 124) festgestellt. האי מאן דנקיט מגלא ותובליא ואמר איזיל איגדריה. Er nimmt eine Sichel und einen Strick und sagt: ich will die Datteln pflücken, Šebuoth 46[a] und Aruch s. v. גדר. Die Sichel beweist, daß man die Traube, מכבדות של תמרה, im ganzen abgeschnitten hat.

[3] Orla I, 9; T. Maas. scheni I, 14; T. Schebiith III, 21; T. Ukzin III, 10 und öfter.

[4] וכפניות הם עוקצי התמרים בתחלת צמיחתן Maimonides zu Ukzin III, 7.

[5] עד דאכלת כפנייתא בבבל. Siehe oben S. V, Anm. 2.

[6] קור וכפניות T. Schebiit III, 21; T. Maas. scheni I, 14. Der Palmkohl. der Gipfeltrieb, das Herz der Dattelpalme, kann nur durch Verwüstung des Baumes, dessen ganze Lebenskraft in seiner Krone liegt, gewonnen werden. Fischer 27. דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. Man pflanzt keine Palme behufs Gewinnung des Palmkohls, Berach. 36[a].

[7] פצעילי תמרה Bez. 40[a]. Vgl. auch Fischer 23.

[8] Tebul jom III, 6. Auch רוטבי תמרים. רוטבות תמרה, T. Pea, ed. Schwarz I, 5. In Fezzan nennt man die reife, frische Dattel Rotob. Fischer 22.

[9] חביצא דתמרי Baba mezia 99[b], Keth. 80[a]. Die trockene Dattelmasse wurde zerrieben. שוחקן ועושה אותן טרימא T. Maas. scheni II, 2. טרימא = das Zerriebene. Siehe Aruch und Schwarz zur Stelle.

[10] Vgl Fischer 10[a].

[11] Die Ernährung von Datteln allein galt als armselige Lebensweise. אם מגלגל אדם עצמו על דברי תורה ואוכל תמרים חרובים ולובש בגדים צואים . . . לסוף אתה מוצא כל התורה כלה עמו Aboth di R. Nathan XI.

sättigte ihn, lieferte ihm Wein, bot ihm den gerühmten Dattelhonig[1] und war ihm auch ein geschätztes diätetisches Mittel. Da der unmäßige Genuß von Datteln unangenehme Folgen hat,[2] wurden genaue Verhaltungsmaßregeln aufgestellt. „Die Dattel erwärmt, sättigt, wirkt abführend."[3] In Verwechslung von Ursache und Wirkung — wo Quellen sind, wachsen auch Palmen, aber die Quellen sind nicht die Folge und stehen auch nicht unter der Einwirkung der Palmen — wird auch der zwischen Palmen entspringenden Quelle (es handelt sich tatsächlich um eine Heilquelle) diese treibende Wirkung zugeschrieben. Rabba b. Bruna sagt von einer solchen Quelle: der erste Becher erweicht den Darminhalt, der zweite reinigt den Darm, der dritte findet die Gedärme schon ganz rein.[4] Um üble Folgen des reichlichen Dattelgenusses zu vermeiden, soll man nicht den Hunger mit ihnen stillen, sondern sie während oder nach der Mahlzeit essen, also morgens, mittags und abends, nicht zwischen der Mittags- und Abendmahlzeit und nicht vor der Mahlzeit.[5] Die Dattel erheitert auch das Gemüt und

---

[1] Siehe oben S. III. Auch die Kerne fanden als Viehfutter und Feuerungsmittel Verwendung. רב אכל תמרי ושדא קשייתא (Aruch בוכיה) לבוכיא und auch שדא קשייתא לחיותא Sabb. 29a. Auch Strabo (XV, 3. 10; XVI, 1. 5) berichtet, daß in Babylon die aufgeweichten Kerne den Schafen und Rindern zur Nahrung dienen. Zu diesem Zwecke wurden sie auch gemahlen. וטחנו בך קשייתא ברחייא Berach. 56a.

[2] Ula, der, von dem billigen Preise der Datteln überrascht (siehe oben), zu viel von ihnen gegessen hatte, mußte die Folgen tragen, בליליא צערוה und sagt nun מלא צנא דסכיני anstatt מלא צנא דדובשא. Zur Hemmung der abführenden Wirkung nehmen die Araber starken schwarzen Kaffee. Die chronischen Magenleiden, die in Arabien so häufig sind, werden dem übermäßigen Genuß der Dattel zugeschrieben. Fischer 29.

[3] תמרי משחנן משבען משלשלן Keth. 10b.

[4] מאי מי דקלים א׳ רבה בר ברונא תרתי תלאי איכא במערבא ונפקא עינא דמיא מבינייהו Sabb. 110a. Krauss I 673, Anm. 82 und II 618, Anm. 759, übersetzt מי דקלים mit „Baumwasser". Er sieht in dem zitierten Berichte „zwei Palmenarten, aus denen Entleerung beförderndes Wasser gewonnen wird." Aber ונפקא עינא דמיא מבינייהו sagt klar, daß es sich hier um eine Quelle handelt. שתי תמרות יש בגיא בן הנם ועולה עשן מביניהם (Sukka 32b) ist auch nicht anders aufzufassen als eine warme Quelle, aus welcher der Dampf emporsteigt. Vgl. Wiesner 217 ff. Im Palmenhain des Wadi Feran auf der Sinaihalbinsel findet alle fünf Jahre ein Fest statt. Die Besucher bringen Opfer dar und nehmen aus den dort sprudelnden Quellen heilbringendes Wasser nach Hause. Fischer 8. Die Palmen bei Jericho sind verschwunden, aber die warme Quelle von Ain-es-Sultan sprudelt dort noch immer, daselbst 13. Warme Quellen in Palmenhainen sind eben keine seltene Erscheinung.

[5] תמרים שחרית וערבית יפות במנחה רעות בצהרים אין כמותן . . . Keth. 10b. מקמי נהמא כי נרגא לדיקולא בתר נהמא כי עברא לדשא Datteln vor dem Essen wie die Axt für den Korb, nach dem Essen wie ein Riegel für die Türe.

vertreibt die trüben Gedanken.[1] Sie wirkt jedoch nicht bloß stimulierend. Vor der Mahlzeit genossen, versetzt sie den Menschen in einen rauschartigen Zustand.[2]

R. Jakob b. Dos'thai erzählt, er sei einmal in früher Morgenstunde von Lydda nach Ono gegangen und habe auf dem Wege in Feigenhonig gewatet (Keth. 111[b]). R. Jehuda in Sichnin sagt seinem Sohne, er möge Feigen aus dem Fasse holen. Er greift hinein und findet es voller Honig. So hat sich auch der Dattelhonig ohne Hinzutun der Menschen gebildet. Natürlich hat man auch nachgeholfen und den Prozeß befördert.[3] Um eine Art Palmwein zu gewinnen, ließ man die Datteln über Nacht im Wasser liegen.[4]

Die Palme bot dem Besitzer nicht bloß Speise und Trank, sie baute ihm auch das Haus, versah ihn mit Kleidung und lieferte ihm die Stoffe zu verschiedenen Hausgeräten. Aus dem Stamme wurde das Haus gezimmert, er diente auch als Balken,[5] um es zu decken, die Zweige wurden zur Bedachung der Hütte verwendet, die Fasern zu Stricken, die Rispen (Dattelkamm) zur Anfertigung von Sieben, die Blätter zu Körben,[6] ebenso wurde ein stoffähnliches

[1] ומבטלות ג' דברים מחשבה רעה וחולי מעים ותתהוגיות, daselbst. — Bestandteile der Palme und der Früchte wurden auch sonst zu Heilzwecken verwendet. Gegen eine Mundkrankheit angebrannte Dattelkerne mit anderen Stoffen vermengt, גרעינין דתומרין ואית דאמרי דנקלביסין בפלגיהון יקידין jer. Aboda zara II, 2, p. 20; jer. Sabb. II, 4, 152. Vgl. Löw 110. Gegen Fieber die Stümpfe von Palmzweigen לאישתא תילתא לייתי שבעה כלוי (סולין) משבעה דקלי Sabb. 67[a].

[2] א' רב אכל תמרים אל יורה Keth. 10[b]. Die Zehntausend des Xenophon aßen den Palmenhonig und Palmenkohl in Babylonien mit besonderem Behagen, fanden ihn aber Kopfweh erregend, ebenso den Palmwein, Xen. Anab. II, 3. 14.

[3] Terumoth XI, 3 אין עושין תמרים דבש. Siehe auch T. Maas. r. II, 2; T. Ter. IX, 8. תמרים והוא עתיד לדובשן T. Maas. r. II, 2. Anstatt לדובשן ist לדבשן zu lesen. Vgl. oben. S. III und Krauss II, 247.

[4] Der richtige Palmwein, ein berauschendes Getränk, wird aus dem Safte des Baumes bereitet, indem man die Krone des Baumes abhaut und in den Stumpf eine Vertiefung macht, in welcher sich der Saft sammelt, Fischer 26. Im rabbinischen Schrifttum wird davon nichts erwähnt. Solcher Wein wurde in Mesopotamien in großen Mengen bereitet, als sehr wertvolles Getränk betrachtet und als Beute in ungeheueren Quantitäten nach Ägypten gebracht. Brugsch 93.

[5] Die Palmstämme biegen sich, wenn sie alt werden, nicht nach unten, sondern nach oben der Last entgegen. Strabo XVI, 1. 5; XV, 3, 10. Vgl. Fischer 7 und Löw L. 217, Anm. 325.

[6] הריות לסיכוך סיבים לחבלים סנסניו לכברה שפעת קורות לקרות בהן את הבית. Gen. rab. cap. 41, Num. rab. cap. 3, Jalkut zu Ps. 92, 13. Über die Körbe aus Palmblättern siehe Kel. XVI, 2; XXVI, 1; Tebul jom IV, 2. Die Rispen wurden als Besen benützt סנסינים לכבר Jalkut zu Ps. 92, 13. Die Rispe wird deshalb מכבדת genannt. Ukzin I, 3 und öfter.

Gewebe zwischen den Blattstielen נברא[1] zu Stricken verarbeitet, wie auch die תורי דקל (T. Sabb. IX, 31; Sabb: 90b), die Fäden unterhalb des Netzwerkes am Palmhirn, zum Nähen benützt wurden.[2]

Die Bedeutung der Palme für Palästina und der Eindruck, den ihr Anblick auf die Bewohner machte, ist aus dem Umstande ersichtlich, daß sie so häufig im Bilde erscheint, in wirklichen Abbildungen als architektonische Verzierung, besonders im jerusalemischen Tempel und später auf den jüdischen Münzen, als auch in poetischen Bildern der Bibel und der späteren Haggada. „An allen Wänden des Hauses waren Skulpturen von Cherubim und Palmen" ebenso an den Türen (I. Kön. 6, 29, 32, 35). In dem von Ezechiel beschriebenen Tempel treten die Palmen noch mehr hervor. Die Säulen haben Palmenform.[3] Der schlanken, hochragenden Palme wird Sulamith verglichen.[4] Der schöne, segenspendende Baum ist in allen seinen Teilen das Gleichnis des gerechten, frommen Mannes. Im Anschluß an das schon oben zitierte Psalmwort: „Der Gerechte wird wie die Palme blühen" werden im Midrasch alle nur möglichen Vergleichsmomente erörtert.[5] Wie die Palme einen schönen Anblick gewährt und köstliche Früchte trägt, so auch König David. Die Palme schlägt Wurzel und treibt Schößlinge, so umgeben den Hohepriester Aaron seine Söhne und Enkel.[6] Die Palme hat nur ein Herz (Palmhirn), wie Israel, dessen Herz nur von einem Gedanken, von Gott, erfüllt ist; wie sie gen Himmel strebt, so strebt das Herz des Frommen zu Gott.[7] Die Palme trägt Früchte, so auch der Fromme. Das schattenspendende Blätterdach der Palme ist von dem auf der Erde stehenden Menschen weit entfernt, so ist der Lohn des Frommen entfernt,

---

[1] Sabb. 90b. Vgl. Löw 118.

[2] Siehe Löw daselbst.

[3] Ez. 40, 26. 31 und öfter. Ursprünglich wurde der Palmstamm zum Tragen als Säule verwendet und dann in Stein nachgebildet. Im großen Tempel von Edfu sieht man noch die Verwendung der Palmensäule, Ritter I, 714. „Wie also der Stamm den Säulenschaft, so lieferte die Krone das Kapitäl, die Schuppenansätze und die Datteltrauben, wohl auch, wie im Tempel zu Jerusalem, die Palmzweige boten die Ornamente." Fischer 33.

[4] Auch Odysseus muß beim Anblick der Nausikea an die Palme denken: „Also auf Delos erblickt ich einst mit Augen der Palme jung/ aufstrebenden Sproß am Altar des Phöbus Apollon/ So nun jene erblickend erstaunt ich lang im Gemüte/ denn nicht trägt ein solches Gewächs sonst irgend die Erde/ So auch dich, o Jungfrau, schau ich bewundernd. . . . Odyssee VI, 162.

[5] Vgl. Löw 112.

[6] Jalkut zu Ps. 92, 13.

[7] תמר אין לו אלא לב אחד אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים, Sukk. 45b.

nämlich im Jenseits.[1] Wird die Palme gefällt oder entwurzelt, kann sie nicht bald wieder ersetzt werden, auch für den Frommen gibt es nicht leicht einen Ersatz.[2] Wie an der Palme, sind auch an dem Frommen keine Krümmungen und Auswüchse.[3] Wie die Liebe der Palme ist die Liebe des Frommen zu Gott. Alle Bestandteile der Palme sind verwendbar und nützlich, so hat jeder einzelne in Israel seinen Wert und seine Bedeutung.[4]

Die Palme ist das Sinnbild des Sieges, somit des Friedens und das Zeichen festlicher Freude.[5] „Am Rosch-ha-Schana hat Israel mit seinen Widersachern vor Gott einen Kampf zu bestehen. Es ist uns nicht bekannt, wer den Sieg davongetragen hat. Wenn aber Israel am Sukkothfeste mit Ethrog und Lulab einherzieht, dann wissen wir, wer aus dem Kampfe als Sieger hervorgegangen ist."[6] Die Erklärung dieses Symbols bietet uns eine babylonische Skulptur, auf der ein aus der Schlacht auf seinem Streitwagen heimkehrender König erscheint, dem zwei große mit Früchten beladene Dattelpalmen zur Seite stehen.[7] Die Zerstörung oder die Wegnahme der Dattelbäume, die von so großem wirtschaftlichen Werte waren und wegen ihres langsamen Wachstums schwer er-

---

[1] מה התמרה הזו צלה רחוק, כך מתן שכרן של צדיקים רחוק Tanchuma Num. cap. 17, ed. Buber. Num. rab. cap. 3: מתן שכרן של צדיקים רחוק מהם עד לעולם הבא.

[2] מה תמרה אם נעקרה אין לה חילופי׳ כך הם הצדיקים אין להם חילופי׳ בשעה שמתים, Num. rab. cap. 3. „Läßt man den Stamm bestehen, erneut sich die Palme nicht, nur die Zwergpalme treibt wieder aus der Wurzel." Hehn 238. Die neu gepflanzte Palme trägt nach fünf Jahren die ersten Früchte, vollen Ertrag gibt sie erst nach 30 Jahren. Demnach ist das Gleichnis nach der von Buber a. a. O. angeführten Lesart treffender: מה התמרה הזו אם נקצצה או נעקרה אין עולה תחתיה אחרת עד כמה שנים כך הצדיקים;

[3] מה התמרה הזו וארז אין בהן לא עקומים ולא סיקוסים Gen. rab. cap. 41. Das trifft aber nur dort zu, wo reiche und gleichmäßige Bodenfeuchtigkeit vorhanden ist, wie im Palmenwald zu Jericho. Sonst findet man hie und da Einschnürungen als Erinnerung an ein Jahr, in welchem durch ungenügende Wasserzufuhr das Wachstum gehindert war. Siehe Fischer 21.

[4] Siehe zu diesen Gleichnissen Gen. rab. cap. 41, Num. rab. cap. 3, Jalkut zu Ps. 92, 13, Tanchuma Num., ed. Buber, cap. 17.

[5] Lev. XXIII, 40; Neh. VIII, 15; I. Makk. XIII, 53; II. Makk. X, 10; Joh. XII, 13; Apoc. VII, 9. Die Kirchenväter sehen in ihr das Sinnbild der Unsterblichkeit, besonders der Auferstehung des Fleisches. Vgl. Ritter XIII, 770. Die Griechen haben dieses Symbol den Semiten entlehnt. Die Sieger im Kampfspiele wurden mit Palmblättern geschmückt. Die Götter wurden mit ihnen bekränzt. Von Griechenland wurde der Brauch nach Rom übertragen. Vgl. Hehn 240.

[6] יוצאין מלפני הקב״ה ולולביהן ואתרוגיהן בידן אנו יודעין דישראל אינן נצוחייא Lev. rab. cap. 30.

[7] Layard 259.

setzt werden konnten, bedeutete die Vernichtung des Feindes und den vollständigen Sieg. Er war vernichtet, wenn man ihm mit den Palmen die Existenzmöglichkeit nahm. Das taten die Assyrer den arabischen Stämmen am Euphrat, und viele Völker ahmten es nach. Selbst Mohammed hat, um die Juden von Chaibar aufs schwerste zu treffen, ihre Palmenpflanzungen zerstört.[1] Als die Bewohner des Nedschd im Jahre 1818 mit der Übergabe zögerten, befahl Ibrahim Pascha, die Palmenhaine umzuhauen, um die Unterwerfung zu erzwingen.[2] Diese schon in uralter Zeit geübte grausame Maßregel, der langen Belagerung durch die Zerstörung der Dattelbäume ein Ende zu machen, indem durch die Vernichtung des Lebensnervs der Belagerten die Unterwerfung erzwungen wurde, läßt uns das Verbot Deut. 20, 19 in neuem Lichte erscheinen: „Wenn du eine Stadt lange Zeit umlagerst, um sie einzunehmen, sollst du nicht ihre Bäume vernichten, indem du die Axt an sie legst." Und die Tatsache, daß Kyros den Grund zu den Belagerungsstürmen vor Babylon mit Palmbäumen legte,[3] was wohl auch andere vor ihm getan haben, erklärt uns die zweite schwierige Hälfte des angeführten Bibelverses: כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור „der Baum ernährt den Menschen (siehe Ibn Esra zur Stelle); warum sollte er zu Belagerungszwecken verwendet werden?"

Heute ist in Palästina von der einstigen Dattelkultur nichts mehr zu merken. Die Palmenstadt Jericho, noch von Josephus ein göttliches Stück Land genannt, wo noch 1722 viele Palmen zu sehen waren,[4] ist heute ein ärmliches Dorf und seine Umgebung ein kahler Landstrich. Einzelne Stämme sind noch am Ufer des Toten Meeres vorhanden. So ist auch dieser Teil von der einstigen Herrlichkeit des gelobten Landes nur mehr eine Erinnerung.

---

[1] Diese große Sünde empörte seine eigenen Anhänger. Der Khalif Abu Bekr befahl daher in seinen Zehn Geboten: Zerstöret keine Dattelbäume. Vgl. Fischer 9.

[2] Siehe ZDMG. XVII, 221.

[3] Xenoph. Cyrop. VII, 5. 11.

[4] Shaw II, 67.

Die Beschlüsse zu Lydda und das Apostelkonzil zu Jerusalem.

Von Rabbiner Dr. L. Venetianer, Budapest (Ujpest).

Der gewaltige Kampf, welchen Judäa im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts mit dem verzweifelten Aufgebot seiner letzten Kräfte gegen die Übermacht Roms führte, endete mit Hadrians ruhmlosem Sieg. Für Judäa war nun der letzte Hoffnungsschimmer auf Erlangung der nationalen Freiheit erloschen, ihm sollte aber auch noch die einzige Quelle des Trostes verschüttet werden: die unbändige Rache des Siegers traf bereits Anstalten, um auch die Lebensader der Religionsfreiheit durchzuschneiden. Die Feier des Sabbaths und der Feste wurde verboten (Tosifta ed. Zuckermandel, Erubin VIII, p. 147; Sukkah I, p. 192; II, p. 195), die Zirkumzision durfte nicht vollzogen werden (Meila 17ª), die Ordination und damit das Studium der Gesetzeslehre ward der härtesten Verfolgung ausgesetzt (Berakhoth 61ª; Synhedrin 14ª; Aboda zara 18ª). Es war eine Zeit gekommen, da es not tat, sich über die Gegenwart zu erheben, um das Judentum für die Zukunft retten zu können.

Ein solch weitblickender und nicht durch hermeneutische Regeln gestützter, sondern aus den Herzenstiefen hervorquellender Entschluß war die Entscheidung der Gelehrten, die nach der talmudischen Tradition in Lydda, am Söller des Hauses Nitzah[1] zusammenkamen und zwei höchst wichtige Beschlüsse gefaßt haben. Der erste Beschluß behandelte die Frage, ob der Jude eher den

[1] So ist der Ort der Zusammenkunft in Kidd. 40ᵇ und Synh. 74ª angegeben; Sifre Deut. XI, 31 hat בית ערוד (siehe Graetz IV ³, p. 430), hingegen die Version des jer. Talmud Pesachim III, 7 בית ארום und Schir Ha-Schirim rab. II. 14 עריס. Die letzten drei Varianten sind gewiß aus ארומי = רומי korrumpiert; die Gelehrten waren im Hause eines Römers zusammengekommen, um keinen Verdacht zu erregen.

Märtyrertod erleiden müsse, als ein Gesetz der Thora zu übertreten; da wurde abgestimmt und (wahrscheinlich nur mit Majorität) beschlossen, daß der Jude nur in drei Fällen den Tod vorziehen müsse, wenn er nämlich gezwungen werden sollte Götzendienst oder Unzucht zu treiben oder einen Mord zu begehen.[1] Der zweite Beschluß betraf die Frage, ob das theoretische Studium der Gesetze oder ihre praktische Ausübung höher zu bewerten sei, welche Frage nach einer Diskussion einstimmig dahin beantwortet wurde, daß das theoretische Studium höheren Wert hat, denn es führt zur praktischen Ausübung.[2]

Die talmudische Tradition spricht nicht davon, ob diese beiden Beschlüsse während derselben Besprechung gefaßt wurden. Schon J. H. Weiß gab der Vermutung Ausdruck, daß beides zur selben Zeit beschlossen wurde,[3] was ja auch ganz natürlich scheint, denn der zweite Beschluß ist eine unmittelbare und unentbehrliche Folge des ersten. Durfte der Jude außer den drei Hauptsünden alle sonstigen Gesetze der Thora in Wirklichkeit — wenn auch nur in Zwangslage — übertreten, so mußte die Frage von selbst in den Vordergrund treten, ob denn demnach die übrigen 610 Gebote der Thora ihre bindende Kraft verlieren und aus dem Gesamtbau der jüdischen Religion ausgeschaltet werden? Die tiefe Sorge der Schriftgelehrten um die unversehrte Erhaltung des Judentums konnte mit dem bloßen Hinweis auf die trostlose politische Lage nicht erleichtert werden, und eine Absolution für die Übertretung aller übrigen Gesetze konnten sie gewiß nicht erteilen, daher bestimmten sie das den Umständen Gemäße und einzig Mögliche, daß man der Kenntnis der Thora nachstrebe, sich das Wissen um die Gesetze erwerbe, sich in deren Geist vertiefe und dadurch eine solche Verinnerlichung der religiösen Vorschriften erreiche, daß später, wenn die Fesseln gelockert und der

---

[1] Synh. 74[a] נימנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תהרג יעבר ואל יהרג חוץ מע"א וגילוי עריות ושפיכות דמים:

[2] Kidd. 40[b] וכבר היה ר' טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד נשאלה שאילה זו בפניהם תלמוד גדול או מעשה גדול נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול נענה ר"ע ואמר לימוד גדול נענו כולם ואמרו לימוד גדול שהלימוד מביא לידי מעשה. — Sifra Deut. XI, 13: וכבר היה רבי טרפון ור' יוסי הגלילי ורבי עקיבא מסובין בבית ערוד נשאלו מי גדול תלמוד או מעשה נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה. — Die Versionen des jer. Talmuds Pesach. III, 7; Chagiga I, 7: נמנו וגמרו בעליית בית ארום בלוד שהתלמוד קודם למעשה. — Vollständig und der babylonischen Version entsprechend ist die Mitteilung in Schir Ha-Schirim rab. II, 14, wo auch der Diskussion zwischen ר"ע und ר"ט Erwähnung getan wird.

[3] D. D. We-Dorschaw II, p. 131: ואולי גם שם החליטו שהתלמוד גדול מן המעשה להורות שעל התלמוד חייבים למסור נפש:

politische Druck erleichtert würden, die praktische Ausübung schon von selbst erfolgte. Wurde nun der erste Beschluß über die Feststellung der Hauptsünden nach einer Diskussion mit Stimmenmehrheit gefaßt, so ist es nur natürlich, daß der zweite Beschluß, eben als Folge der durch den ersten geschaffenen Lage — trotz entgegengesetzter Ansichten — einstimmig erfolgen mußte.

Die talmudische Tradition spricht auch davon nicht, wann diese Beschlüsse gefaßt wurden, aber es erleidet gar keinen Zweifel, daß nur in den hadrianischen Verfolgungen der Beweggrund zu finden sei. Der erste Beschluß ist anonym, hingegen sind bei dem zweiten als Teilnehmer an der Diskussion R. Tarphon, R. Josse Ha-Gelili und R. Akiba erwähnt, wahrscheinlich ist es aber durchaus nicht, daß diese Gesetzeslehrer an dieser Zusammenkunft teilgenommen hätten, wie ja in der Tradition des jerusalemischen Talmuds ihrer gar nicht gedacht wird. Vor der Niederwerfung des Bar Kochba'schen Aufstandes war zu solchen Beschlüssen kein genügender Grund vorhanden, und nach der Niederwerfung, da schon Hadrians Verfolgungsmaßregeln gewütet hatten, hätten sich judäische Lehrer in Lydda nicht zeigen können. Am wahrscheinlichsten ist es, daß die sieben Lehrer, welche durch den Märtyrer Jehuda ben Baba in Galiläa ordiniert wurden und welche als minder verdächtige Galiläer freien Zutritt in eine judäische Stadt hatten, nach Lydda kamen, um an der anerkannten Stätte des Gesetzesstudiums den Beschlüssen die gehörige Autorität zu geben, welche dann während der Verbreitung durch Hinfügung der Namen eines R. Akiba und R. Tarphon noch mehr erhöht wurde. Die Grundidee der Beschlüsse war durchaus nicht neu; hat ja doch schon Ismael ben Elischa, einer der ersten Märtyrer der hadrianischen Verfolgung, die Worte Lev. 18, 5 dahin erklärt, daß der Mensch die Gebote Gottes übe, um durch sie zu leben, nicht aber um durch sie zu sterben (siehe Bacher, AT. I, pp. 240 ff.), aber es mußte als Beschluß einer gesetzgebenden Behörde ausgesprochen werden, um das Gewissen zu beruhigen und religiösen Bedenken vorzubeugen.

Mit diesen beiden auseinanderfließenden Ideen, mit der Idee der Feststellung der drei Hauptsünden, welche unbedingt beachtet werden müssen, um dem Sitten- und Glaubensgehalt des Judentums gerecht werden zu können, und mit der Idee der Verinnerlichung des geistigen Gehalts der jüdischen Lehre wollte man das Judentum retten, aber es bildet den bittersten Humor der Weltgeschichte, daß diese Beschlüsse, von den Juden überhaupt

nicht beachtet, der Entwicklung und Ausbreitung des Christentums zugute gekommen waren. Die schwierigsten Probleme der Geschichte des Urchristentums, die Fragen über die Bedingungen der Zulassung der Heiden werden gelöst, wenn hier die Hebel angesetzt und die Beschlüsse zu Lydda zum Ausgangspunkt genommen werden.

Für die Mission unter den Heiden wird als entscheidender Schritt das Apostelkonzil zu Jerusalem angenommen, wie es im 15. Kapitel der Apostelgeschichte und im 2. Kapitel des Briefes Pauli an die Galater beschrieben wurde. Beide Berichte stimmen in dem Faktum überein, daß Paulus in Jerusalem erschienen war, um mit den Führern der Zentralgemeinde über Möglichkeiten erleichterter Zulassung der Heiden zu verhandeln. Weder im Bericht im Briefe an die Galater, noch an irgend einer sonstigen Stelle in den zahlreichen Briefen des Paulus an andere Gemeinden ist jenes Beschlusses Erwähnung getan, welchen der Bericht in der Apostelgeschichte aufbewahrt hat, wonach auf Antrag des Jakobus denen, „die sich aus den Heiden zu Gott bekehren", mitgeteilt werden möge, „daß sie sich enthalten von Unsauberkeit der Abgötter und von der Hurerei und vom Erstickten und vom Blut;[1] denn Moses hat von langen Zeiten her in allen Städten, die ihn predigen und wird alle Sabbathtage in den Schulen gelesen". (Ap. XV. 20, 21.) Der Zusammenhang dieser beiden Sätze, deren zweiter die Motivierung des ersten sein will, stellt die neutestamentlichen Exegeten vor eine sehr schwere Aufgabe. Wir verweisen nur auf Hoennicke, der in seinem trefflichen Buche über das Judenchristentum (Berlin 1908, p. 185) sagt: „Nach Jakobus müssen die Heidenchristen auf die Christen jüdischer Abkunft Rücksicht nehmen, da sonst leicht eine Trennung zwischen beiden Teilen entsteht. Die Heidenchristen müssen eine bestimmte Lebensordnung beobachten, und zwar mit Rücksicht auf die Vorlesung des Gesetzes am Sabbath in den Synagogen der Diaspora", und auf Neander, der in seinem Buche über die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel (Gotha 1862, p. 167) sagt, daß das Apostelkonzil bezwecken wollte, „man solle den sich bekehrenden Heiden keine unnötigen Lasten aufbürden ... Was aber die Gläubigen aus den Juden als Juden betreffe, so bedurften diese keiner besonderen Vorschriften. Von diesen sei jetzt gar nicht die Rede, sie wußten, was sie als Juden

[1] *ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ αἵματος.*

zu beobachten hätten; denn in jeder Stadt, wo Juden wohnten, werde ja das mosaische Gesetz an jedem Sabbath in den Synagogen vorgelesen". Wenn der bloße Zusammenhang der beiden Sätze solche extreme Deutungen erfahren hat, so ist es nicht zu verwundern, daß der erste Satz mit den vier Hauptsünden eine crux interpretationis geworden ist, an der sich nicht nur exegetische Tüchtigkeit und religionsgeschichtliches Wissen, sondern auch das festgewurzelte Vorurteil versucht hat, wie es selbst von unerwarteter Seite zutage tritt, wenn Dobschütz in der schönen Schilderung, die er über die Urchristlichen Gemeinden (Leipzig 1902, p. 111) gegeben hat, sagt: „Hätte man noch allein Götzenopfer und Hurerei genannt! Diese Zusammensetzung drückt seit alters her das Versucherische am Heidentum aus. Daß man spezialisiert auf Blut und Ersticktes, zeigt die kasuistische Art dieses christlichen Rabbinismus." Es ist uns nicht bekannt, ob Dobschütz bei diesem Urteil auch weiter verharrte, als drei Jahre später das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt (Leipzig 1905) von A. Resch erschienen war, auf Grund welcher Untersuchung Harnack die bis dahin von ihm vertretene und verfochtene Ansicht zurückgezogen, den Ausführungen von Resch beigestimmt und das äußerst schwerwiegende Wort gesprochen hat: Man kann ganze Bibliotheken von Auslegungen und Untersuchungen über Act. 15 als Dokumente der Geschichte eines großen Irrtums schließen. (Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908, p. 197, und Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, Leipzig 1911, pp. 22 ff.). Resch hat unwiderlegbar gezeigt, daß die außerkanonischen Versionen des Aposteldekrets, dessen älteste Gestalt in dem in die Mitte des 2. Jahrhunderts zu setzenden Codex Cantabrigiensis enthalten ist, nicht von Speiseregeln, sondern ausschließlich von Sittengeboten handeln, und hat auch gezeigt, wie das Wort *πνικτόν* als Marginalbemerkung in den kanonischen Text neben das *αἷμα* geraten, womit es dann später durch das *καὶ* verbunden wurde.

Dieser außerkanonische und ursprüngliche Text lautete: *ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γείνεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖτε*, demnach nur die Enthaltung von Götzenopfer, von Unzucht und von Blutschuld und die Befolgung der goldenen Regel in negativer Form empfohlen wurden. Mit diesem, die goldene Regel enthaltenden zweiten Satz im außerkanonischen Text des Aposteldekrets mußte der zweite Satz des kanonischen Textes übereinstimmen, und die neutestamentliche Exegese dürfte hierbei die

Mitteilung des Talmud Sabbath 31[a] über die Worte Hillels, der die goldene Regel ebenfalls in negativer Form an den Heiden gerichtet und hinzugefügt hat: זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה זיל גמור zu Rate ziehen und somit den kanonischen Text des Aposteldekrets dahin erklären, daß die Führer der jerusalemischen Urgemeinde den Heiden außer der Enthaltung von den drei Hauptsünden den Besuch der Synagogen eindringlich empfohlen haben, wo allsabbathlich Vorlesungen aus den Gesetzen Mosis stattfinden, welche alle die Erziehung des Menschen zur Liebe des Nächsten und zur Läuterung der Sitten bezwecken.

Mag aber das Bindeglied zwischen den beiden Rezensionen der im Namen Hillels tradierte Spruch gebildet haben oder nicht, vollauf begreifen läßt sich das durch den außerkanonischen Text hergestellte kanonische Aposteldekret nur dann, wenn angenommen wird, daß es unter dem Einfluß der Beschlüsse zu Lydda entstanden ist, da beide einander inhaltlich vollkommen entsprechen, indem die drei Hauptsünden selbst in der Reihenfolge dieselben sind, und der Hinweis auf die synagogale Vorlesung der mosaischen Gesetze nichts anderes ist, als die Ausführung des zweiten Beschlusses, wie hoch das Lernen, die geistige Verinnerlichung des Gesetzes zu bewerten sei.

Die Priorität muß allerdings den Lyddaer Beschlüssen zuerkannt werden. Innere und äußere Gründe sprechen dafür, daß nur die hadrianischen Verfolgungen eine solche Beschlußfassung bedingt haben, wozu es aber gewiß nicht gekommen wäre, hätte das Apostelkonzil schon früher Beschlüsse gleichen Inhalts verlautbart. Das junge Christentum konnte in der Diaspora nicht die gewünschte Verbreitung finden, denn die judaistische Gegenpropaganda legte ihm unüberwindliche Hindernisse in den Weg. Anderseits mochten aber die Heiden selbst Bedenken gegen das Christentum gehegt haben, denn es konnte ihnen nicht einleuchten, daß im Rahmen derselben Religionsgenossenschaft an die Gläubigen verschiedene Anforderungen gestellt wurden, je nachdem sie früher dem Judentum oder dem Heidentum angehört hatten. Große Hemmungen mußte die Mission erfahren haben gerade von seiten der Judenchristen, die auch fernerhin den jüdischen Religionssatzungen treu blieben und nur in dieser Weise der Christengemeinde anzugehören strebten. Denen gegenüber genügte weder Begeisterung noch Überredungskunst der Missionäre; erst als diese sich auf Beschlüsse von bindender Kraft, ausgegangen von der anerkannten jüdischen Oberbehörde, berufen konnten, erst

da waren judenchristliche und judaistische Bestrebungen lahmgelegt und die Bedenken der Heidenchristen beruhigt. Das ist aber erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts, nach der Niederwerfung des Bar Kochba'schen Aufstandes, mit Hilfe der Beschlüsse zu Lydda geschehen, welche durch die Feststellung der Hauptsünden und durch die Proklamierung des höheren Wertes der Verinnerlichung des geistigen Gehaltes der Lehre das Judentum retten wollten, dafür aber der Verbreitung des Christentums Vorschub geleistet haben.



Beiträge zur Geschichte Persiens zur Zeit der Sasaniden.

Von Dr. S. Funk, Wien.

Unter den Völkern und Staaten, die im Talmud eine größere Rolle spielen, nehmen die Perser die dritte Stelle ein. Im Gegensatze zu Hellas, dem Lande der Männer mit großen Gedanken und schönheitsdurstigen Sinnen und im Gegensatze zu Rom, dem Weltreiche der nüchternen Willensmenschen, der tüchtigen Praktiker und Organisatoren, tritt uns mit Persien, wie es im talmudischen Schrifttum geschildert wird, ein Land mit einem intellektuell nicht hoch stehender, aber gesunden und redlichen Volke vor die Augen. Es ist zwar nicht das alte Iran, das diese Quellen vor uns entstehen lassen, und es sind nicht die alten Iranier, von denen uns der Talmud berichtet, sondern die Neuperser, die nach dem Sturze der Achämeniden im Jahre 226 u. Z. zur Herrschaft gelangten. Aber diese ließen in ihren Sitten und Gebräuchen, in Schrift und Sprache eine so vollständige Renaissance des alten Persertums aufleben, daß wir in den talmudischen Berichten über Land und Leute in Persien zuverlässige Angaben über das Leben der alten Perser erblicken dürfen. Charakteristisch für diese Epoche ist die bekannte Tatsache, daß auf den Münzen mit dem Feueraltar die nationale Pehlevischrift erscheint. Die persische Sprache wird wieder in ihre Rechte eingesetzt und selbst die Baukunst, in welcher die griechisch-römischen Stilarten nicht mehr zu verdrängen sind, wird mit persischen Elementen verbunden. Vor allem aber treten die altpersischen Sitten und Gebräuche in den Vordergrund. Wird doch Ardašir, der Begründer der Dynastie der Sasaniden, von den späteren Historikern weit mehr als Eiferer für die Religion Zoroasters als der neue Reichsgründer gefeiert.[1]

[1] Vgl. Nöldeke, Tabari, S. 21; Justi, Geschichte des alten Persiens (über diese Epoche); und Funk, Die Juden in Babylonien I, 66 ff. und II, 3 ff.

Unsere Quellen über das Leben der Perser in jenem schönen Lande, welches aller Wahrscheinlichkeit nach auch in dem schrecklichen Weltkriege unserer Zeit eine ansehnliche Rolle spielen wird, können darum unsere Kenntnis von dem alten wie von dem neuen Reiche mehren und dürften sie den Historikern um so willkommener sein, als aus dieser Zeit nur spärliche Nachrichten auf uns gekommen sind. So mögen hier einige Daten aus dem Talmud und Midrasch folgen, die geeignet sind, uns das persische Volk und seine Regierung vorzuführen.

Von den alten Persern sagt Herodot (1, 136): „Ihre Knaben erziehen sie vom fünften bis zum zwanzigsten Jahre in drei Dingen: im Reiten, im Bogenschießen und in der Wahrhaftigkeit." In diesen drei Dingen äußern sich, wie Herodot richtig erkannt hat, die drei hervorragenden Charaktereigenschaften der Perser. Als ein gesundes kräftiges Volk von Reitern, Jägern und Fanatikern der Redlichkeit[1] werden uns auch die Neuperser von den talmudischen Quellen geschildert. Sie treten uns als ein starkes, lebensfrohes Volk entgegen. Fleisch ist ihre Lieblingsspeise.[2] Sie sind Freunde von üppigen Mahlzeiten und großen Trinkgelagen[3] und ihre Großen gönnen sich Genüsse und erlauben sich Ausschweifungen, wie sie nur asiatische Gewaltherrscher zu erfinden vermögen.[4] Ein sehr vorteilhaftes Gegengewicht gegen die Üppigkeit des Lebens bot die Teilnahme an den Kriegszügen und an den beliebten Jagden.[5]

Soweit uns die talmudischen Quellen einen Einblick in das innere Leben des persischen Volkes gewähren, tritt uns dieses als ein einheitliches entgegen. Nur die Magier werden als ein ganz besonderer, furchterweckender Stamm dem des persischen Volkes entgegengestellt.[6]

Wie bereits erwähnt, nimmt unter den hervorragenden Charaktereigenschaften der Perser Wahrhaftigkeit und Redlichkeit

---

[1] Vgl. Aboda sara 71^{a}, Sabbat 94^{a}, Kidduschin 49^{b} und Aboth di Rabbi Nathan 28, 1.

[2] Erubin 29^{a}.

[3] Aboda sara 2^{b}, Kidduschin 72^{a} und Jalqut zu Ester I, 8, § 1048. פוסקא = großer Kelch, auch in jer. Pesachim 10, 1, S. 37^{c}, welches zu Mißverständen Anlaß gab. Vgl. Rokeach 283 und Schulchan Aruch Orach Chajjim 472, 9.

[4] Aboda sara 65^{a}.

[5] Vgl. Sabbat 94^{a} באזיארן persisch = Falkenjäger. Vgl. auch Sanhedr. 95^{a} לשבור בזאי (= schikârbâz = Falkenjäger). Über die Falkenjagd in Asien siehe Schrader, Reallexikon der indogerman. Altertumskunde 210 und Meißner, Beitr. zur Assyriol. und semit. Sprachwissensch. IV, 422. Eine interessante Schilderung derselben gibt Layard, Niniveh und Babylon 200—225.

[6] Kidduschin 72^{a}.

die allererste Stelle ein. Ein Perser bricht das gegebene Wort nicht, selbst wenn dies mit großen Nachteilen für ihn verbunden ist.[1] Und ist's gar ein König, dann löst er ein gegebenes Wort ein, selbst wenn er Berge entwurzeln müßte.[2]

Ein schöner Charakterzug ist ferner die Keuschheit im Eheleben[3] und die peinliche Reinlichkeit, die besonders bei der Mahlzeit hervortritt.[4] Auch manche hygienische Einrichtung der Perser wird gelobt.[5] Wie die Juden, wuschen sie sich vor und nach dem Essen die Hände und beobachteten dabei eine gewisse zeremonielle Form, indem sie bezüglich der Reihenfolge, die dabei, wie bei der Sitzordnung der Tischgäste, eingehalten wurde, auf Etikette hielten.[6]

Weniger lobenswert war die Sitte oder Unsitte der Perser, bei den Trinkgelagen die Tischgäste zum Leeren des großen Kelches (פרסקא) zu zwingen, der durch den Mundschenk gereicht wurde. Da man diesen selbst auf die Gefahr hin leeren mußte, daß „man davon starb oder verrückt wurde", sahen sich die Gäste gezwungen, durch große Geschenke an den Mundschenk sich dem Zwange zu entziehen.[7]

Auffallend ist es, daß die Perser auf die Reinheit der Kleider nicht achteten. Von den zehn Teilen Ungeziefer, die in die Welt gekommen sind, sollen neun an die Perser gekommen sein,[8] was bei dem erwähnten Sinn der Perser für Reinlichkeit befremden muß. Möglicherweise ist dies auf die vielen Kriegszüge zurückzuführen, die die Perser führen mußten, welche, wie wir aus der Erfahrung des gegenwärtigen Krieges wissen, einen Kleider- und Wäschewechsel oft unmöglich machen. Und vor allem waren ja die Perser ein Volk von Kriegern.

„Viele Städte haben wir erobert und viele Kriege geführt" ist der Ruf, mit welchem nach einer charakteristischen Volkssage die Perser vor den Weltenrichter treten.[9] Die jungen Helden

---

[1] Aboda sara 71[a].

[2] Baba bathra 3[b].

[3] Berakhoth 8[a].

[4] Berakhoth 46[b]. Die Sitte des Händewaschens vor dem Mahle finden wir schon bei den Babyloniern. Vgl. Peiser, Studien zur oriental. Altertumskunde in MVAG. 1898, III, 6, S. 24—30.

[5] Berakhoth 26[a]. Über das religiöse Gesetz der Reinhaltung der Gewässer weiter unten.

[6] Berakhoth 46[b].

[7] Vgl. Jalqut zu Ester 1, 8, § 1048.

[8] Ester r. 1, 17.

[9] Aboda sara 2[b].

werden im Talmud als „persische Löwen" bezeichnet[1] und mit den Heeren des Hauses Davids verglichen.[2] Die Elitetruppen bildeten die „Legionen der Ritter" oder Magnaten. Es waren dies adelige Panzerreiter („ferreus equitatus" bei Ammian 19, 1, 2), die samt ihren Pferden schwer geharnischt waren.[3] In Kriegszeiten warb die Regierung Hilfstruppen aus wilden Araberstämmen, denen sie manche Landstriche zur Benützung während der Kriegszeit zu überlassen pflegte[4] und den Staatsbürgern erwuchs die Pflicht, den ungebetenen Gästen das Feld zu räumen. Wo dies nicht der Fall war, wurde die Bürgerschaft in anderer Form zu Kriegsdiensten herangezogen. Sie hatten zunächst für die Ausrüstung der Reiter aufzukommen. Wie schon zur Zeit des Darius die sogenannte „Kabluabgabe", wurden die Kosten der Reittiere und der Panzer (aes equestre bei den Römern) den Kommunen auferlegt.[5] Die Bürgerschaft hatte für die Bedürfnisse des Heeres zu sorgen, Brot zu backen,[6] Kleidungsstücke nachzutragen.[7] Auch die nötigen Geräte und Tiere wurden von den Militärbehörden requiriert.[8] Wahrscheinlich auch die zu den Waffen nötigen Metalle, wie indisches Eisen,[9] aus welchem

---

[1] Jer. Baba bathra II, 3, S. 13[b].

[2] Kidduschin 72[a].

[3] Sanhedr. 106[a] ליבין אספר; Jalqut zu Num. 24, 24, § 771 hat eine Lesart לא לגיון; vgl. auch Targum jer. zur Stelle בלגיונין und im Aruch v. אספר das Zitat: לא כך הוא אלא לגיון אספר. Unrichtig ist die Erklärung Kohuts für das Wort אספר. Es ist weder Zyprus noch bedeutet es Heer, wie dieser meint, sondern es ist das persische aswâr = Ritter. Vgl. Nöldeke, Tabari S. 164, 5 und 501. Ursprünglich lautete es Waspur (= Magnat). Davon die armenische Landschaft Waspurakan, die im Talmud Aspurk (Temura 30[b]) genannt wird. Es ist demnach eine Legion von Magnaten gemeint.

[4] Baba bathra 168[b] הנהו ערבאי und R. Geršom zur Stelle: ישמעאלים שהיו מסייעין למלך כשהיה הולך למלחמה . . . ובאו עמו לפומבדיתא ונתן להם רשות לאנס קרקעות של בני אדם שיתפרנסו מהן כל ימות שהן שם. Ohne Zweifel hat R. Geršom eine alte Überlieferung übermittelt.

[5] Baba bathra 8[a] לפרשאה ולטרזינא. Vgl. hierzu Kohler und Peiser, Aus dem babylonischen Rechtsleben IV, S. 9. Siehe besonders S. 8, wo zur Ausrüstung eines Soldaten, außer dem Reittiere, ein Esel für 50 Šekel, $^1/_2$ Mine 6 Šekel zum Unterhalt des Esels, 12 Gewänder, 12 Panzer usw. aufgezählt werden.

[6] Pesachim 5[b], Beza 21[a].

[7] Sabbat 147[b].

[8] Vgl. Aboda sara 33[b], 61[b]; Baba mezia 49 und andere Stellen. In der Regel vom Großfeldherrn: פרזק רופילא. פרזק ist kein Eigenname, wie Kohut (Aruch) meint, sondern ist das persische wzurg, neupersisch buzurg und bedeutet „groß". Vgl. Buzurgframadhâr = „Großwezir" oder „höchster Machthaber", im Pehlewitext Wzurg-framatar. (Nöldeke, Tabari 9, 2.)

[9] Aboda sara 16[a] פרזלא הנדואה. Über den Handel mit indischen Schwertern vgl. Jakob, Altarabisches Beduinenleben [2], 149 und Krauss, Archäologie II, 684;

sie die Schwerter schmiedeten und Eisenplatten zu den gefürchteten persischen Lanzen, deren Stich immer todbringend war.[1] Diese wurden aber vom Volke gern herbeigeschafft, da sie die Armee dadurch instand setzten, die Bürgerschaft vor Verschleppung in die Gefangenschaft zu schützen.[2] Die Furcht vor derselben war nicht minder groß als in unserer Zeit und veranlaßte angesehene Männer vor dem herannahenden Feinde die Flucht zu ergreifen.[3]

In Friedenszeiten hatten nur Festungs- und Grenzstädte, wie die Stadt Machosa, größere Garnisonen,[4] in den anderen gab es nur Polizeisoldaten, denen die Sorge für die Aufrechthaltung der Ordnung oblag.[5]

Die Religion nahm im Leben des persischen Volkes wie in dem der alten Völker einen breiten Raum ein. Die Hüter und Pfleger derselben, die dem bereits erwähnten mächtigen Stamm der Magier angehörten, waren sehr einflußreich und bildeten einen Staat im Staate. Unter der Herrschaft der strenggläubigen Könige, wie z. B. unter Ardešir, Jezdegerd II, Perôz, waren sie allmächtig[6] und erlaubten sich arge Übergriffe und Gewaltakte gegen Andersgläubige. Sie zerstörten die Synagogen der Juden,[7] entweihten ihre Friedhöfe, verboten den Genuß des Fleisches und untersagten die Benützung der rituellen Bäder.[8] Kein Wunder, daß sie darum von den letzteren den Engeln des Verderbens gleichgestellt und schlechtweg als Zauberer bezeichnet wurden.[9]

Schon als Lehrer einer Religion, die den Dualismus in der Herrschaft über das All — einen Gott des Lichtes und einen Gott

---

ferner Seeck, Geschichte des Unterganges der antiken Welt II, 202. Wie aus der angeführten Talmudstelle hervorgeht, wurden auch Grabschaufeln und Beile zu diesem Zwecke verwendet. מרא = assyrisch marru und הצינא = assyrisch ḫaṣ(s)innu = Beil. Vgl. Delitzsch, Hwb. S. 288 und 427.

[1] Gittin 70[a].

[2] Vgl. Aboda sara 16[a] דמגנו עילוין. Verschleppungen in die Gefangenschaft werden häufig erwähnt. So Jebam. 45[a], Gittin 38[a], 45[a] und an anderen Stellen.

[3] Chullin 46[a].

[4] דנפישו בני חילא דמחוזא Taanith 21[a]; vgl. auch Pesachim 5[b] und Sabbat 147[b].

[5] Baba mezia 93[b], wo sie גברי דפרמוסקי genannt werden.

[6] Vgl. Funk, Juden in Babylonien I, 67, 105 und II, 47, 115 und 118.

[7] Joma 10[a].

[8] Jebamoth 63[b]. Die Perser aßen wohl Fleisch, aber nur nachdem Kinnbacken, Zunge und linkes Auge geopfert wurde (Justi, Gesch. d. alten Pers. 81 und 200). Dies wurde auch von den Andersgläubigen verlangt, wozu sich die Juden natürlich nicht verstehen konnten. Hiedurch wird das גזרו על הבשר מפני המתנות (siehe Raschi daselbst) erst verständlich.

[9] Vgl. Kidduschin 72[a], Sabbat 11[a], 45[a]. Chabbârê bedeutet nicht Gebr, sondern Zauberer. Vgl. Nöldeke, Tabari S. 68, Anm.

der Finsternis — lehrte, mußten sie von den strengen Vertretern der monotheistischen Religionen als Heiden bezeichnet werden. Der strenge Schriftgelehrte Rab bezeichnete sie als Gotteslästerer und erklärte, daß jeder, der etwas von ihnen lerne, todesschuldig sei.[1] Die Magier suchten nämlich die Juden allzu oft zu ihren religiösen Anschauungen zu bekehren. Religionsgespräche waren in Persien ebenso auf der Tagesordnung wie in den westlichen Ländern. Sie suchten durch die Natur[2] oder auch durch Schriftstellen den Dualismus zu beweisen.[3] Auch für die Heiligkeit des Feuers glaubten sie Beweise in der Bibel finden zu können.[4] Von diesen Religionsgesprächen ist aber nur eine geringe Anzahl im Talmud erhalten geblieben.

Überhaupt werden im Talmud die religiösen Anschauungen der Perser selten und nicht so ausführlich behandelt, wie man dies eigentlich erwarten könnte. Der oberste Lichtgott Ormuzd wird nur einmal in einem überlieferten Religionsgespräche erwähnt und auch von Ahriman, dem Gotte der Finsternis, ist nur selten die Rede.[5] Weit öfters hören wir von den religiösen Sitten und Bräuchen der Perser, namentlich von ihrer Verehrung des Feuers, der Erde, des Wassers usw. Und das ist auch natürlich. Die Andersgläubigen wurden in ihrer Lebensweise weit weniger durch die religiösen Anschauungen als durch die Sitten und Bräuche der Angehörigen der Staatsreligion gestört. Vor allem durch die von den fanatischen Priestern verübten Gewaltakte bei ihrem Feuerkultus. Sie drangen an manchen Festtagen, von welchen im Talmud das Neujahrsfest Naurôz, am Beginne des Frühlings, Nou-sard am Beginne des Sommers, mihrkan, neupersisch mihragan = „dem Mithra angehörig", am Beginne der winterlichen Jahreshälfte (vom 16. bis 21. des Monates Mithra) und Tiriski (ein unbekanntes Fest) genannt werden,[6] in die Häuser der

---

[1] Sabbat 75ᵃ. Samuel vertritt eine mildere Auffassung und bezeichnet sie als Zauberer. מגוש, in Sanhedrin 39ᵃ אמגושא ist die syrische Bezeichnung für Magier. Vgl. Rêšâ d'amgûšê in Acta s. martyr. orient. et occident., Rom 1748, I, 134, 185.

[2] Sanhedrin 39ᵃ.

[3] Sanhedrin 38ᵇ. Vgl. über den Dualismus Chagiga 15ᵃ, Deut. r. II, 33, Chullin 87ᵃ, Sanhedrin 39ᵃ, Sifrê und Jalqut zu Deut. 32, 39.

[4] Seder Eliah rabba Kap. 1.

[5] Sanhedrin 39ᵃ, Baba bathra 73ᵃ. Ahriman wird an dieser Stelle als Sohn der Lilith bezeichnet.

[6] Aboda sara 11 und jer. Aboda sara I, 2, S. 39. Über diese Feste, die noch nicht erklärt sind, werde ich demnächst eine Abhandlung veröffentlichen. Hier sei nur bezüglich der Jahresanfänge auf Nöldeke, Tabari 406—408 und auf v. Gutschmid (Ber. der sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1862, 1. Juni) verwiesen. Vgl. auch Kohut in Kobaks Jeschurun 1872, S. 49 ff.; Oppenheim in der Monatsschrift 1854, S. 347 und Schorr im Hechaluz Heft 7, S. 51.

Andersgläubigen, nahmen nicht nur Feuerpfannen und andere Geräte mit, die sie bei ihrem Kultus verwendeten,[1] sondern auch die Lichter und glühende Kohlen,[2] um die Hausfeuer durch die Berührung mit dem heiligen Feuer zu reinigen. Sie gingen dabei mit einer solchen Rücksichtslosigkeit vor, daß einst, als sie in das Krankenzimmer des Rabba bar bar Chana eindrangen und ihm das Licht entrissen, der kranke Gesetzeslehrer in den Schmerzensruf ausbrach: Allbarmherziger! In deinem Schutze oder im Schutze der Römer![3] Man muß nur die gewiß nicht rosige Lage der Juden im römischen Reiche sich vergegenwärtigen, um den tiefen Schmerz zu erfassen, der in diesen Worten lag.

Wie die Verehrung des Feuers, so war auch die Verehrung des Wassers und der Erde mit großen Unannehmlichkeiten und Beschränkungen für Andersgläubige verbunden. Ersteres war wohl der Grund, daß die Benützung der Bäder zeitweilig untersagt wurde,[4] und letzteres führte nicht nur zu Unzukömmlichkeiten bei Leichenbestattungen,[5] sondern veranlaßte auch fanatische Magier die Toten auszugraben.[6] Wie R. Jehuda aus Furcht vor den heranziehenden Persern mochten auch andere Juden in Babylonien befohlen haben, ihre Leichen möglichst tief in die Erde zu senken,[7] damit sie nicht in ihrer Ruhe gestört würden. Und die Rücksicht auf den Fanatismus seiner Priester mag es auch gewesen sein, der den mächtigen König Šabur II. bewogen, sich mit den Gesetzen und Bräuchen bei den Leichenbestattungen Andersgläubiger zu befassen.[8] Es kann dieser Umstand jedenfalls als Beweis für den weitreichenden Einfluß des Priesterstandes in Persien gelten.

Nebst dem Priesterstande war der Stand der Beamten der mächtigste und einflußreichste, was vielleicht weniger auf den Machtbereich der Ämter, als auf den Umstand zurückzuführen ist, daß in Persien die hohen und höchsten Ämter, selbst die der Feldherren, in den adeligen Geschlechtern erblich waren, d. h. daß

---

[1] Sanhedrin 74[b].

[2] Vgl. Sabbat 45[a].

[3] Gittin 16[b]—17[a].

[4] Jebamoth 63[b] גזרו על המרחצאות. Vgl. auch Herod. I, 138: Sie waschen nicht die Hände in einem Flusse und dulden dies nicht von anderen Menschen, weil sie gegen die Flüsse die größte Ehrfurcht hegen.

[5] Vgl. Beza 6[a].

[6] Jebamoth 63[b], Sabbat 152[b] und Baba bathra 58[a]. Zur Erklärung der letzten Stelle siehe Schatzkes, Mafteach 13[b].

[7] Sanhedrin 98[b].

[8] Sanhedrin 46[b].

der König gebunden war, gewisse Ämter nur innerhalb gewisser Familien zu vergeben.[1] Zunächst innerhalb der sieben Familien, deren Angehörige kurzweg als „Söhne der Häuser" bezeichnet wurden.[2] Aber auch in anderen Familien, selbst in nichtpersischen, vererbten sich gewisse Würden und Ämter. So z. B. die Würde des jüdischen Exilarchates. Die Könige konnten wohl einen mißliebigen Würdenträger töten lassen, mußten aber das Amt des Hingerichteten auf dessen Sohn übertragen.[3] Konnten sich die Beamten und Würdenträger schon aus diesem Grunde gewissermaßen als die rechtmäßigen Besitzer des Amtes fühlen, so wurde ihr Ansehen noch durch die allgemein verbreitete Anschauung erhöht, daß die Besetzung selbst des kleinsten Amtes nach göttlicher Bestimmung erfolge.[4] So kam es, daß jeder Würdenträger in seinem Kreise oder in seiner Provinz sich als allmächtiger Herrscher fühlte und nach Willkür schaltete und waltete. Sie durften die Bürger nach Belieben mißhandeln, fesseln und töten lassen.[5] Auch nach außen hin repräsentierten sie die große Macht, die in ihren Händen lag, durch Entfaltung großen Pompes, durch die große Zahl der Reiter auf Rossen und Maultieren zum Ausdrucke, die sie stets im Gefolge hatten.[5]

Die Bürger mußten es sich gefallen lassen, daß ihnen die Beamten Hausgeräte und Tiere abnahmen, um sie für den eigenen Gebrauch zu verwenden und die Bürger konnten noch von Glück sprechen, wenn sie diese abgebraucht und abgenützt zurückerhielten. Und selbst kleine Beamte erlaubten sich bei der Durchführung der ihnen erteilten Aufträge Willkürakte gegen Bürger,

---

[1] Procop, Pers. 1, 6.

[2] Vgl. Nöldeke, Tabari S. 71, 1 und 437. In der Inschrift von Hâgiâbâd werden die Angehörigen dieser Familien als בר ביתאן „Söhne der Häuser" bezeichnet. Unmittelbar nach diesen folgen die Würdenträger, die den Titel רבאן „die Großen" führten, ein Titel, den bekanntlich auch die Exilarchen führten. רבנא נחמיה, רבנא עוקבא Chullin 92ª. Baba bathra 55ª. Wollte man also einem Exilarchen eine Schmeichelei sagen, so schrieb man im Titel לרזיו ליה כבר בתי (so die richtige Lesart), wie man aus Palästina an Mar Ukba II. geschrieben hat. Vgl. Monum. T. I, 303.

[3] Vgl. Nöldeke, Tabari 443. Ebenso wurde nach der Hinrichtung des Exilarchen Huna Mari unter Peroz im Jahre 471 dessen minderjähriger Sohn zum Exilarchen ernannt. Vgl. Seder olam sutta und meine Juden in Babylon. Bd. II, Note IV, S. 145.

[4] Baba bathra 91ᵇ.

[5] Gittin 14ª und 14ᵇ ... אומרים כפותו כופתין und ebendaselbst: יש להן סוסים ופרדים שרצים אחריהן. Vgl. zur Stelle Rappaport in Kerem Chemed VII, 199 und Erech Millin 193.

die es nicht verstanden, sich in die Gunst der kleinen Machthaber zu setzen.[1]

Als höchste Ämter galten die des Reichsfeldherrn[2] und des Argabed — auch dieses eine hohe Rangstufe in der Armee, zeitweilig sogar die höchste, welche auf die königliche Familie beschränkt war.[3] Unter den Verwaltungsbeamten finden wir die Statthalter,[4] Istandare[5] und Marzbane (= Markgrafen), welch letztere auch im Kriege an der Spitze einer Kriegsschar Kriegsdienste zu leisten hatten.[6] Auch der Pâdhôspân war ein Verwaltungsbeamter, dem ein kleinerer oder größerer Kreis zur Verwaltung zugewiesen war.[7] Von den Finanzbeamten werden genannt: der Stromaufseher, d. h. der Beamte, der über an bestimmte Ströme oder Kanäle grenzende Steuerbezirke gesetzt war, und der Steuereinnehmer[8] oder Kassier; von städtischen Beamten der Santar und der Marktaufseher.[9] Erwähnt werden ferner die Vezîrpate, Schreiber und

---

[1] Baba kamma 113ᵇ, Aboda sara 33ᵃ.

[2] Šebuoth 6ᵇ רופילא ורייש גלותא. In der Parallelstelle jer. Šebuoth I, S. 32ᵇ: מלך ורב היליה. Vgl. Aboda sara 33ᵇ, 61ᵇ; Baba mezia 49 und oben S. IV, Note 8.

[3] Šebuoth 6ᵇ אלקפתא, eine Lesart hat ארקפתא auch ארקבתא. In jer. Šebuoth I, 32ᵇ und Berakhoth I, 4, S. 5ᵃ ארקבתא und ארקבכה = Argabed, ursprünglich = „Kastellherr", bedeutet wohl den Befehlshaber des Distrikts. Vgl. ZDMG. XVIII, 89; Lagarde, Semitica 43; Nöldeke, Tabari 5, 1 und 111. Das königliche Geschlecht wurde noch gegen 600 *ὁ Ἀργαυβίδης λεγόμενος δῆμος* genannt. (Theophylact 3, 18.)

[4] Šebuoth 6ᵇ איפרכוס = *ὕπαρχος* = Statthalter.

[5] אִסְתַּנְדָּרָא Istandâr von Maišân (Mesene) in Kidduschin 72ᵇ, von Kaskar Gittin 80ᵇ. Ein solcher erscheint auch an der Spitze des Heeres, welches die Bewohner von Ispahan den Muslimen entgegenstellen. Vgl. Abû No'aim, cod. Leid. 15ᵇ und Nöldeke, Tabari 448, 1.

[6] מרזבני Megilla 6ᵃ. Marzbân = „Grenzherr". „Markgraf" ist, wie Nöldeke (Tabari 102, 2) ungefähr dasselbe, was im Achämenidenreich der Satrap war.

[7] פרשתבינא דפומבדיתא Nidda 25ᵃ. פרשתבינא ist ohne Zweifel verschrieben. Es ist פרקשבינא oder פרהשבינא zu lesen. Das ת ist aus ק oder ה entstanden und aus ד ist ר geworden. Bei einem seltenen Fremdworte kein Wunder Das Wort Padhospan, ursprünglich Padkospan, ist nach Andreas (zitiert von Nöldeke, Tabari 151, 2) aus pâtkôs = „Land", „Provinz" und pân, bân zusammengesetzt. Er war über den vierten Teil des Reiches gesetzt und hatte die oberste Leitung oder Kontrolle der Zivilverwaltung. Vermutlich haben wir auch in dem בר קשא דפומבדיתא (Sabbat 110ᵃ) eine gekürzte Form בדקשא patkôš dieses Wortes mit Weglassung des bân. Vgl. das Wezir der Araber, das aus Wezirpat entstanden ist.

[8] Taanit 20ᵃ, Aboda sara 65ᵃ, Baba kamma 113ᵃ. Zollbeamte in Sabbat 78ᵇ.

[9] Gittin 80ᵇ. Marktaufseher Baba bathra 89ᵃ; jer. Baba bathra V, 8, S. 15: אגרמוס. Über das Amt dieses Beamten vgl. Joseph. Antt. XVIII, 6, 2; Häderli, Die hellen. Astynomen und Agoranomen, Jahrb. für klass. Philologie 15, 1887, S. 45—94 und Krauss, Archäologie II, 373. In manchen Städten gab es auch Zisternenaufseher Baba bathra 91ᵇ.

Dihkâne,[1] die oft nur einen Titel bezeichneten, der mit keinem Amte und mit keiner besonderen Stellung verbunden war.

Hoch über den Sterblichen stand der Großkönig oder der „König der Könige". Er betrachtete seine Untertanen insgesamt als seine Diener[2] und den gesamten Grund und Boden als sein Eigentum.[3] Als Besitzer von Land und Leuten war seine Macht unbegrenzt. Nicht nur ihm, sondern auch seiner Frau stand das Recht zu, Sklaven und Tiere der Bürger zu seinen Arbeiten heranzuziehen.[4] Daß auch die in seinem Lande gefundenen Gegenstände ihm gehörten,[5] ist selbstverständlich. Bei der unbegrenzten Machtfülle, die der König besaß, ist es gar nicht zu verwundern, wenn er hie und da seine Macht mißbrauchte und mitunter auch den Großen gegenüber nach Willkür verfuhr.[6] Der König war sein eigener Gesetzgeber. Wehe dem Untertan, der es gewagt hätte, die Handlungen des gewaltigen Machthabers einer Kritik zu unterziehen! Hat doch selbst Chosrau Anôšarwan, einer der gerechtesten Könige Persiens, einen Schreiber, der seine Beschlüsse kritisierte, mit Tintengeschirren töten lassen![7] Die gering-

---

[1] גזירפטי Taanit 20ª, Sabbat 139ª und Sanhedrin 25ᵇ. גזירפט auch גזירפת geschrieben = Wezirpat. Neupersisch gezir mit pat bedeutet „Machthaber", die Araber haben das pat weggelassen (Nöldeke, Tabari 444, 3). Im Talmud, besonders in Taanit, kann darunter nicht Minister gemeint sein, da es nach ריש נהרא genannt wird. Es wird die Bezeichnung für Bezirkshauptmann oder für ein ähnliches, kleineres Amt sein. — דַּבִּיר = Schreiber Aboda sara 24ᵇ. Die Schreiber (phl. dapir) waren zur Zeit der Sasaniden „hochgestellte Beamte, geheime Räte" u. dgl. und waren den Weziren gleichgestellt (Nöldeke, Tabari 53, 1 und 445). — Dihkane ist die Bezeichnung für den niederen Landadel. Dieses Wort scheint auch in dem rätselhaften ארונקי in Chullin 60ᵇ (Jalqut zu Jos. 13, 3 hat ארנדקי, Aruch hat die Lesart ארנדקי) enthalten zu sein. Kohut will daraus ארונקירי machen. Es scheint eine Zusammensetzung von אֵרָן = Eran und דקני dihkane = Adel, also Reichsadel, womit das כרני פלשתים Jos. 13, 3 wiedergegeben wird. R. Jonathan, dem Babylonier, war eben dieser Ausdruck geläufig. Über Zusammensetzungen mit Eran siehe Nöldeke, Tabari 444, über die Dihkâne ebendaselbst 440.

[2] Baba mezia 73ᵇ: „Das Siegel der Untertanen liegt im Behälter des Königs und der König hat angeordnet, daß, wer keine Kopfsteuer entrichtet, dem zu dienen hat, der diese entrichtet". Vgl. hiezu Jebamoth 46ª, Baba mezia 69, Baba bathra 55ª und meine Juden in Babylon I, 17; II, 11.

[3] Baba mezia 73ª, 108ª und Raschi z. St.: בשני הפרסיים היה הקרקע מופקר לכל הקודם.

[4] B. bath. 92ᵇ מוכתב למלכות „dem König verschrieben", d. h. wie schon Maimuni (Jad chasaka, hilch. Mechira 15, 13) bemerkt, מפני שהמלך תופשו למלאכתו בכל עת שירצה, „der König kann ihn zu jeder Zeit zu seinen Arbeiten verwenden". Die Richtigkeit dieser Erklärung geht schon aus dem Kaufvertrage Gittin 86ª hervor: ופטיר ועטיר מן חרורי ומן עלולי ומן ערורי מלכא ומלכתא „Und dieser Sklave ist frei von Ansprüchen auf Freiheit, von Einsprüchen und Reklamationen des Königs und der Königin." Man sieht also, daß auch die Königin über die Sklaven der Bürger verfügen konnte.

[5] Baba mezia 28ᵇ.

[6] Baba kamma 116ᵇ gegen einen Exilarchen; Chagiga 5ᵇ gegen Raba; Aboda sara 65ª gegen einen Priester.

[7] Vgl. Nöldeke, Tabari 243.

fügigste Majestätsbeleidigung wurde mit dem Tode bestraft.[1] Für den König gab es nur eine Verpflichtung: das gegebene Wort.[2]

Allmächtig, wie er war, konnte er auch Verdienste königlich belohnen. Er konnte die Einnahmen einer Stadt oder eines Steuerdistriktes zuweisen,[3] konnte Würden verleihen und als deren Abzeichen die Ausgezeichneten mit einem Ehrengewande beglücken.[4] Als Beweis besonderer königlicher Gunst galt die Bewilligung für die Bürger persischer Nationalität, den Namen des Königs mit dem vorgesetzten Worte tahm „stark" zu führen und für die Syrer oder Juden mit dem Zusatze malka „König".[5] Es war das wohl eine Art von kaiserlicher Rat- oder Geheimrattitel im alten Persien.

Der Allmacht des Königs entsprechend, die der König repräsentierte, war auch sein Auftreten, war das Gefolge, das ihn bei seinen feierlichen Aufzügen begleitete. Zwei Heeresabteilungen gingen dem Zuge voran, in welchem der König sich befand.[6] Bei dem Anblicke des Königs verstummte der Lärm; sprachlos vor Ehrfurcht starrte das Volk die Gestalt des Gesalbten Gottes an.[7] Er soll nach den Schilderungen nichtjüdischer Quellen bei feierlichen Aufzügen in seltenem Aufputz erschienen sein; er soll einen vergoldeten Bart getragen und „wie ein Wundertier" ausgesehen haben.[8] Die jüdischen Quellen wissen nichts davon. Sie berichten das Gegenteil. Im Lichte der jüdischen Quellen erscheint das Bild der asiatischen Herrscher gemildert durch einen Zug von Gemütlichkeit und Leutseligkeit. Im Gegensatze zur Schilderung z. B. Mâsûdis (2, 158), der von den Sasaniden berichtet, daß sie sich dem Anblicke der Menschen

---

[1] Baba mezia 78[b]. Einer, der sagte: „In den Sachen des Königs waren Würmer (Motten)," wurde getötet.

[2] Baba bathra 3[b].

[3] Megilla 16[a]: סגי בהדא דיסקרתא א"נ בהדא נהרא. Das Wort דיסקרתא = „Dorf" ist die aramäische Form des pers. Dastagerd. נהרא ist Steuerbezirk. Vgl. ריש נהרא in Taanith 20[a] und Aboda sara 65[a].

[4] Sabbat 20[b], Horajoth 13[b]: קמרא. Vgl. Aruch v. קמר und hiezu ZDMG. Bd. 50, 647; Krauss, Archäologie I, 614 und meine Juden in Babylon I, 34.

[5] Vgl. Baba kamma 96[b] und andere Stellen, in welchen Samuel und Raba als mit der Bewilligung zu Führung der Namen der Könige ausgezeichnete Schriftgelehrten bezeichnet werden. Vgl. hiezu Nöldeke, Tabari 443, 1 und die daselbst angeführten Beispiele.

[6] Diese Notiz stimmt mit der Schilderung der alten Historiker überein, nach welchen der persische König bei feierlichen Aufzügen von 1000 auserlesenen Reitern, 1000 Lanzenträgern und von einer großen Schar seiner Verwandten — letztere bildeten also die dritte Gruppe — begleitet war. Spiegel, Eran Altertumskunde III, 638.

[7] Berakhoth 58[a].

[8] Johannes Chrysost. Ep. ad Col. hom. 4, ed. Venet. 1741, X, 378. Nach Ammian 19, 1, 3, trug Sâbûr selbst im Felde „aureum capitis arietini figmentum interstinctum lapillis pro diademate".

entzogen, daß selbst die Hofleute höchsten Ranges sich zwanzig Ellen vom Großkönig entfernt halten mußten und daß zwischen diesem und den ersteren stets ein Vorhang gewesen sein soll (vgl. Spiegel, Eran. Altertumskunde III, 611), werden sie, wenigstens die hervorragendsten Könige, wie Šabur I und II, als gutmütige, gute Menschen geschildert, die mehr nach römischer Sitte mit ihren Untertanen wie mit ihresgleichen verkehrten.[1] Sie waren gastfreundlich,[2] mitteilsam, interessierten sich für die Lehren der Andersgläubigen und fanden Gefallen an ihren harmlosen Spielen.[3]

Es ist wohl möglich, daß die Großkönige nur dem persischen Adel und dem persischen Volke gegenüber das auf althergebrachter Sitte beruhende strenge Zeremoniell einhalten mußten, sich aber den ungefährlichen und staatstreuen Andersgläubigen gegenüber natürlicher geben konnten. Wahrscheinlicher aber ist es, daß die politisch klugen Machthaber die andersgläubigen Völker des Zweiströmelandes, welches als Grenzgebiet in den häufigen, großen römisch-persischen Kriegen eine überaus wichtige Rolle spielte, durch Leutseligkeit gewinnen und an sich fesseln wollten. Dieses Motiv würde das Bestreben der Großkönige erklären, die Gegensätze zwischen der jüdischen und der herrschenden Staatsreligion auszugleichen[4] und die geistigen und politischen Führer der Juden durch verschiedene landesübliche Auszeichnungen und Gunstbezeugungen für sich zu gewinnen.

Wie dem auch sei, jedenfalls ist das Bild, welches die talmudischen Quellen von dem Sasanidenreiche — zum Teile im Gegensatze zu dem Reiche der Achämeniden[5] — und von den Machthabern jener Zeit bieten, weit sympathischer, als wir es nach den klassischen und arabischen Berichten über den persischen Hof erwartet hätten und wir können auf Grund der objektiven Angaben des Talmuds dem Urteile Nöldekes zustimmen, daß „das Sasanidenreich bei allen seinen gewaltigen Mängeln eine großartige Erscheinung, für den Orient fast das Muster eines wohlgeordneten Staates gewesen ist".

---

[1] Über den Verkehr Šabur's I. mit Samuel vgl. Berakhoth 56ª, Moëd Katon 26ª, Sukka 53ª, Baba mezia 119ª und meine Juden in Babylon I, 72; über den Verkehr Šâbûr's II. mit jüdischen Schriftgelehrten Sanhedrin 46ᵇ, Nidda 20ᵇ und andere Stellen.

[2] Aboda sara 76ᵇ.

[3] Sukka 53ª.

[4] Vgl. Sanhedrin 46ᵇ.

[5] Vgl. Baba kamma 117ª, wo die persische Regierung als eine strengere aber gerechte (והשתא איכא פרסאי דקפדו אשפיכות דמים) bezeichnet wird, im Gegensatze zu der früheren דלא קפדי אשפיכות דמים.

Die Komposition der Scheëltoth des R. Achai und die Rhetorik in den babyl. Hochschulen.

Von Dr. A. Kaminka, Wien.

Vor einem kleinen Gelehrtenkreise hatte ich im Jahre 1908 auf dem Orientalisten-Kongresse in Kopenhagen zum erstenmal Gelegenheit, die Ergebnisse meiner Untersuchung der „Scheëltoth" darzulegen, eines merkwürdigen, aus dem 8. Jahrhundert stammenden Buches, des ersten bedeutenden rabbinischen Werkes nach Abschluß des Talmuds; eines Werkes, dessen Anlage und Bedeutung schon im Mittelalter verkannt wurden. Über den Charakter der Scheëlta als Kunstrede, ihre Gliederung und die Reihenfolge ihrer Teile, namentlich auch über die Stellung der „Derascha", konnte ich im Probehefte meiner damals in Angriff genommenen kritischen Edition auf Grund des von mir benützten handschriftlichen Materials nur kurze Mitteilungen machen, die auch in Hakedem II, 22 anläßlich einer Besprechung des Verhältnisses der Scheëltoth zu Jeruschalmi wiederholt wurden. Da im weiten Kreise der Talmudforscher der hohe Wert des Buches noch immer nur einseitig vom halachischen Gesichtspunkte betrachtet und dessen vorwiegend literarhistorische Bedeutung gänzlich verkannt wird,[1] so will ich hier im Zusammenhange die Auffassung wiedergeben, die ich schon bei einer genaueren Betrachtung des nach der editio princeps verbreiteten Textes mir gebildet und die sich durch das Studium fast aller vorhandenen Handschriften bestätigt gefunden hat. Diese sind: zwei in Wien (eine — wohl die älteste, aber keineswegs beste — Pergament-Handschrift in Quart, im Besitze des Herrn Abr. Epstein = M, und eine zweite in Folio in

[1] „Rab Zair" meint noch im Haschiloach 25, 530 (1912), daß hier ein halachisches Werk, und zwar mit einer Tendenz gegen den Karaismus vorliege, und bemüht sich auf Grund dieser gänzlich verfehlten Annahme, die Wahl der Materien zu erklären — was ihm natürlich nicht gelingt.

spanisch-orientalischer Schrift = R), ferner zwei Oxforder, zwei Pariser Handschriften und eine in der Frankfurter Stadt-Bibliothek. Außerdem war ich in der Lage, einzelne Genisa-Fragmente und den (an sich wertlosen, aber für die Prüfung der Textanordnung wichtigen) Kommentar des Salomo ben Sabbathai, Ms. Oxford (Neubauer 541), zu benützen. Was die einzige sonst noch bekannte Handschrift in St. Petersburg bietet, ist im wesentlichen aus dem Kommentar העמק שאלה bekannt.

Für diejenigen, welche gewohnt sind, unseren Autor an der Seite des Verfassers der „Halachoth Gedoloth" und der bedeutenden Geonim hauptsächlich als Quelle für halachische Entscheidungen anzusehen, wird die hier zu vertretende Anschauung zunächst wohl eine Überraschung bilden. Die Richtigkeit meiner Ergebnisse, ebenso wie deren Tragweite, wird aber leicht erkannt werden.

I. Der literarische Charakter der Scheëltoth.

Die Scheëltoth des Rabbi Achai sind eine Sammlung von Vorträgen, die in den babylonischen Hochschulen von Gelehrten und Studierenden während des ganzen Jahres zumeist über theoretische religionsgesetzliche Fragen gehalten wurden, nebst Anleitungen zu einer kunstgerechten Abfassung ähnlicher Vorträge durch eine andere Gruppierung des überlieferten Stoffes. Praktische Entscheidungen sind in diesem Werke ganz nebensächlich und nur bei der Redaktion der Sammlung gelegentlich beigefügt.

Zur vollkommenen Verkennung des eigenartigen Charakters dieses hervorragenden Werkes methodischer rabbinischer Rhetorik aus der Zeit des Abschlusses des Talmuds[1] haben der Stumpfsinn der Abschreiber und die Unwissenheit des ersten Editors Jochanan Treves (Venedig 1546) beigetragen. Nicht weil sie — wie manche, die in den Scheëltoth ein halachisches Kompendium gesehen haben, angesichts der Lückenhaftigkeit des Inhalts annehmen mußten — wichtige Kapitel über religionsgesetzliche Fragen weggelassen hätten; sondern weil sie entscheidende Sätze und Redewendungen, durch welche der Plan und die Methode des Werkes allein verständlich werden, nicht

[1] Wenn auch die Zusammenstellung des Buches im 8. Jahrhundert erfolgte, so ist das Material und, wie wir sehen werden, im wesentlichen auch die Kunstform der Behandlung, aus der Zeit der Amoräer übernommen.

begriffen, an unrichtige Stellen gesetzt und mitunter in ihrer Einfalt gestrichen haben.

Das Buch enthält nämlich nicht bloß 171 oder 191 Vorträge,[1] sondern zugleich eine sehr große Anzahl von Dispositionen zu neuen Scheëltoth und Andeutungen, wie andere Themen gewählt und vorliegende abgeschlossene Vorträge in ihre Teile zerlegt und nach anderem System gehalten werden können. Nach dem Untergang der babylonischen Hochschulen und dem Erlöschen des Gaonats hörte der Sinn für die Kunstform dieser talmudischen Vorträge auf, und da man in den erhaltenen rabbinischen Werken nur mehr der religionsgesetzlichen Entscheidung oder der für die Halacha wichtigen Meinungsäußerung oder der ethischen Belehrung einen Wert beilegte, so trat alles andere in den Hintergrund. Es verschwand zumeist ganz aus den Texten. Glücklicherweise war es nicht möglich, den ausgeprägten Charakter der Scheëltoth ganz zu verwischen. Bei der ersten kritischen Betrachtung ergab sich schon aus den Editionen, daß hier weder eine Sammlung von Responsen, noch ein Buch systematischer halachisch-homiletischer Belehrung vorliegt. Der scharfsinnige Jacob Reifmann hat (Beth Talmud III, 1882, p. 27) schon auf Grund des defekten Materials der Druckausgaben erkannt, daß hier wirklich gehaltene Vorträge vorliegen müssen. Nur so läßt sich die bei einzelnen Stücken als Einleitung der Antwort erhaltene feierliche Formel בריך שמיה דקוב"ה דיהב לן אורייתא וכ' erklären, während das regelmäßig bei der Fragestellung wiederkehrende ברם צריך an den Bericht Nathans des Babyloniers über die Installation der Exilarchen erinnert: וכשהוא גומר מתחיל בבעיא ואומר ב"צ את למילף. Reifmann vermutete nun bereits, daß R. Achai Reden von Oberhäuptern der babylonischen Hochschulen gesammelt und aus eigenem nichts hinzugefügt habe. Verborgen blieb ihm, wie allen anderen Forschern, sowohl der wirkliche Charakter der Scheëlta wie der organische Zusammenhang der דרשה mit den übrigen Teilen derselben. Er glaubte nebenbei (l. c. S. 57), daß gar 29 Deraschas noch zum Buche gehörten und verloren gegangen wären.

---

[1] S. Mendelsohn, Revue des Études Juives XXXII (1896), 59 zitiert von mir aus Winter und Wünsche, Jüd. Lit. II, 12 eine mit Graetz übereinstimmende Zählung von 191 Scheëltoth, sowie die Übersetzung des Wortes durch „Untersuchungen". Ich halte selbstverständlich beides nicht mehr aufrecht. In den Handschriften sind die Stücke nicht numeriert. Editio princeps hat bis ואת הברכה 170 Nummern und dann ein Stück ohne Nummer, in der ed. Dyhrenfurth als קע"א bezeichnet.

In Wirklichkeit läßt sich bei einem aufmerksamen Studium des Textes unter Heranziehung alles vorhandenen Materials folgendes feststellen:

Eine Scheëlta enthält häufig, außer den konstitutiven Elementen, aus welchen sie gleichmäßig besteht, und über welche wir noch sprechen werden, eine oder mehrere Varianten zum einleitenden Teile; eine oder mehrere Varianten zur Fragestellung; mitunter endlich Anmerkungen darüber, wie diese Teile versetzt und willkürlich anders geordnet werden können; wie aus der Frage eine referierende Einleitung (פשטא דשאלתא) oder aus dem Inhalt der Einleitung eine andere Frage formuliert werden kann. Man kommt auf die Varianten und deren didaktische Bedeutung zunächst dadurch, daß man das für die Fragestellung charakteristische ברם צריך im Texte verfolgt. Es fällt gleich auf, daß manchmal mehrere ב״צ in einer Scheëlta aufeinanderfolgen. Sieht man näher zu, so findet man vor dem zweiten und jedem folgenden ב״צ einen von den Abschreibern und Editoren verkannten Absatz אי נמי מימר אמרינן. (Wie wir noch sehen werden, ist מימר und למימר Beginn eines Proömiums); häufig verkürzt אי נמי, dafür aber an einzelnen Stellen mit besonderer Deutlichkeit: אי נמי מישרא דשאילתא הכי oder eine ähnliche Wendung.

Beispiele. In den Editionen פ׳ אחרי מות Nr. 95 (editio princeps col. 151, Dyhrenf. 29c) vor ב״צ וולד ממזר versteckt: אי נמי אילו גיי; vor dem folgenden ב״צ יבמה versteckt אי נמי הני מילי עריות. In Nr. 96 vor ב״צ שפחה, in der Mitte des vorhergehenden Absatzes אי נמי כי טבלא; nach diesem ב״צ und ת״ש דתניא ist wieder ein verkannter Anfang שאילתא דאסיר להון לדבית ישראל Nr. 131 פ׳ קרח — .אי נמי נדה אסיר לה למיכל למיעבר פלוגתא (editio princeps col. 193, Dyhrenf. 38c): Vor dem zweiten ברם צריך ist im Texte zu finden אי נמי: עדיף יקרא דרביה, womit eine zweite Scheëlta beginnt, auf welche sich die folgende Fragestellung bezieht. — Nr. 132: Zum zweiten ב״צ gehört als Einleitung das im vorhergehenden Absatz vergrabene אי נמי לא יהבינן מתנות כהונה; zum dritten ב״צ gehört ebenso das von den Editoren verständnislos fortlaufend im zweiten Absatz gelassene אי נמי: אסור לכהן לסייע בבית הגרנות. פ׳ פנחס Nr. 135 ist das zweite ב״צ in den Editionen ohne אי נמי; die Handschriften haben übereinstimmend אי נמי ברם צריך; zum dritten ב״צ gehört das im vorhergehenden Absatz versteckte אי נמי היבא דמית בעל. — In der Scheëlta לחנוכה Nr. 26 bei der zweiten Variante ist der Anfang ברם צריך ein Fehler; richtig ist אי נמי מימר קאמרינן. Im folgenden Absatz ist dann in der Mitte wieder מימר קא אמרינן נר חנוכה מצוה להניחה als Beginn einer neuen Scheëlta. Daß אי נמי der Beginn einer

neuen שאילתא ist, ergibt sich aus Handschriften. בשלח Nr. 49 vor dem zweiten ב״צ ist in den Editionen zu lesen אי נמי שברו אחד מבני הצר; die Handschriften (M., Frankf.) haben שאילתא; umgekehrt ist z. B. Nr. 82 שמיני in den Editionen zu lesen שאילתא דאסיר לאורויי כי משתכר, während die älteste Handschrift diesen Abschnitt nur im Anschluß an den vorhergehenden mit אי נמי einleitet.

In Nr. 15 חיי שרה ist in den Editionen vor dem zweiten ב״צ kein אי נמי, wohl aber in der Handschrift (M); außerdem ist am Schlusse an unrichtiger Stelle מימר אמרינן אם קברוהו קודם הרגל erhalten. Diese redaktionelle Notiz fehlt wieder in Handschriften, dafür ist dort eine Anmerkung erhalten: בעייא במורין ומברי עין מי אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל אי לא? Das heißt: man kann auch statt der ersten Fragestellung die angedeutete andere anknüpfen.

In Nr. 37 שמות, ebenso in Nr. 10 וירא, sind nach dem ersten ברם צריך und der Antwort ת״ש zunächst folgende Varianten für neue Einleitungen zu lesen:

אי נמי: מיפסק הילכתא בנולד כשהוא מהול כרב:[1]

אי נמי: כי דהיא שבת מילה גופה, אבל מכשיריו לא מחללין . . .

Am Schluß der gedruckten Scheëlta nach דבור אסור הרהור מותר ist dann bei פ׳ שמות in den Handschriften zu lesen: ומישרא, פי׳ ורוצין אנו להתחיל בשאילתא אחרת ומישרא בשאילתא הכי: וכי מהלינן בימא. Das hier in den Editionen fehlende Stück findet sich am Ende der Nr. 10 (וירא), mitten im zweiten ברם צריך (editio princeps col. 18, Dyhrenf. 4c) ומישרא דשאלתא הכי וכי מהלינן בימא, wozu dann das letzte ב״צ als Fragestellung gehört. Es ist klar, daß hier eine redaktionelle Glosse vorliegt: Wie man über das besprochene Thema eine Scheëlta anders beginnen könnte. Eine ähnliche Glosse ist zu ואתחנן in Nr. 142 erhalten. Nach dem zum ersten ב״צ gehörenden ת״ש heißt es: אי נמי מישרא דשאלתא (Cod. F: לשאלתא) הכי, אמר ריש לקיש.

Viel deutlicher aber noch zeigen folgende redaktionellen, besonders in den Handschriften erhaltenen Textstellen, daß es sich in der vorliegenden Sammlung keineswegs um wirkliche aus der

[1] Ein interessantes Beispiel. Es wird vorgeschlagen, eine Entscheidung nach Rab vorzutragen (und zwar entweder als תא שמע nach einer ad hoc zu formulierenden Frage, oder im einleitenden Teil). Es handelt sich um die Frage der Zirkumzision für einen bereits beschnittenen Proselyten, die nach Rab überflüssig ist (אין צריך להטיף דם ברית). Nun entscheiden Halachoth Gedoloth, ebenso Maimonides (Mila I, 7) in entgegengesetztem Sinne; Alfasi weist schon darauf hin, daß man hier, da eine spätere Kontroverse von Rabba und R. Joseph vorliegt, nicht auf Rab zurückgreifen kann. Es wird hier aber gar nicht eine ernste Entscheidung, sondern eine dialektische Übung vorgeschlagen.

Praxis hervorgegangene Fragen und um dadurch provozierte Entscheidungen, sondern um eine Anleitung zu Übungsvorträgen nach einer bestimmten Kunstform handelt.

In Scheëlta בשלח Nr. 48[b] (editio princeps col. 76, Dyhrenf. 15[a]) haben die Editionen:

שאילתא, דאילו מאן דאזיל באורחא ויתיב ולאו [א]דעתיה ... ת״ש דא״ר יעקב בר אידי א׳ ריב״ל הלכה כדברי המיקל בעירוב:

In sämtlichen Handschriften fehlt hier die Überschrift שאילתא und der Abschnitt beginnt אי נמי ב״צ (Cod. F: ב״צ את למילף). Dagegen haben Cod. M und die beiden Pariser Handschriften vorher: דרשה, מי שהוציאוהו גוים או רוח רעה אין לו אלא ד׳ אמות. Cod. F hat diese Notiz für die einzuschaltende Derascha einige Zeilen vorher, an der richtigen Stelle, vor dem ת״ש der vorhergehenden Scheëlta, und zwar in folgender Form:

כר״ע דמחמיר או כרבנן דמקילין] בריך שמיה. דרשה מי שהוציאוהו. אי נמי מי שבא בדרך
והיה מכיר אילן או גדר.[1] ולענין שאילתא. ת״ש דא״ר יעקב בר אידי ...
הלכה כדברי המיקל בעירוב, וכן הלכה:

Es folgt dann אי נמי ב״צ [את למילף] אילו מאן דקאים באורחא ויתיב (endend mit הלכה כדברי המיקל בעירוב nicht אמר ריב״ל הלכה כר״י בן נורי wie in den Editionen, wodurch die Erörterungen in den Kommentaren שאילת שלום und העמק שאלה überflüssig werden). Darauf heißt es in Cod. F:

אי נמי (ב״צ):[2] מימר אמרינן אילו מאן דאפקוהו גוים או רוח רעה;
ומסקינן שמעתא א״ל ר׳ אחא בריה דרבא לרב אשי ... ואלפים אמה הן מ״ל ורים:

Es wird also eine andere Disposition zum vorhergehenden Vortrag als anwendbar bezeichnet: das Thema der Derascha מי שהוציאוהו könnte als Einleitung und (selbstverständlich unter Aufstellung einer entsprechenden Frage) eine andere Tradition als שמעתא (d. h. תא שמע) benützt werden.

Scheëlta 91 דאילו מאן דשחיט חיותא endet ת״ש דא״ר חייא בר אבא ... והילכתא כר״ש. Dazu haben die Handschriften (M F P p) übereinstimmend folgende Glosse: דרש חייא בר אבא בפשטא דשאלתא ובעיא בחרש שוטה וקטן:

Es folgt dann אי נמי ב״צ אילו חרש שוטה וקטן ששחטו, ein Stück, das auch NZJ. Berlin in der Wilnaer Edition nach der von ihm benützten Petersburger Handschrift als merkwürdige Notiz wiedergibt. Es ist einfach der Vorschlag, den Stoff anders zu bearbeiten: die künstliche Frage des Schlusses (ברם צריך ... הלכתא כר״מ או כר״ש),

---

[1] Von dieser Derascha ist in den Editionen nach den zwei folgenden Stücken vor Nr. 49 die Notiz erhalten דרשה מי שבא בדרך והיה מכיר אילן או גדר.

[2] Das ב״צ ist offenbar ein Irrtum.

welche ja nur auf die im voraus bekannte Antwort ת"ש רא ר ר"ח בר אבא abzielt, in den ersten Teil der Scheëlta zu setzen; aus der איבעיא eine בעיא דשאילתא zu machen und als „Frage" den Gegenstand einer anderen (ebenso bekannten!) Tradition zu formulieren.

Die ausführlichste und instruktivste Glosse über die willkürliche Transformation einer Scheëlta ist in den Handschriften פ' אמור, im Abschnitt דאסיר לכהני לאטמויי (Editionen Nr. 103) zu lesen. Nach dem einleitenden Satze (endend להזהיר גדולים על הקטנים) folgt im Text ולהני שבעה קרובים . . . ואינו מטמא לאשתו פסולה, dann nach einigen weiteren Sätzen: והיכא דמחית מת מתותי טולא . . . בעצם אדם או בקבר und anschließend die Fragestellung: „Wenn der Priester in die Zwangslage kommt, über ein בית הפרס zu schreiten". Nach der Antwort (endend לעשות הפסח) heißt es nun:

אי נמי: בתר להזהיר גדולים על הקטנים מימר: והא [והיכא] דמחית מת תותי טולא, ועד דסלקא: והדר מימר: ולהני ז' קרובים ומיסק באשתו:
ברם צריך [את למילף] כהן מהו שיטמא לאשתו ארוסה . . .

Es soll also der bereits vorgetragene Stoff in anderer Weise, und zwar so disponiert werden, daß die im Anfang des Vortrages zitierten halachischen Sätze an den Schluß kommen, damit ad vocem ואינו מטמא לאשתו פסולה eine Frage gestellt werden könne, wie sie die ב"צ-Variante bietet. Damit ist wohl der Charakter der Scheëlta als Kunstvortrag genügend erwiesen.

II. Die Komposition einer Scheëlta.

Eine Scheëlta besteht regelmäßig aus vier Teilen:

1. Voran geht ein einleitendes Referat, das der in der Versammlung präsidierende und die Übungen leitende Gelehrte hält und in welchem er religionsgesetzliche Traditionen aus Mischna und Gemara oder überlieferte ethische Lehren über einen bestimmten Gegenstand aneinanderreiht, zugleich aber während des Vortrages analysiert, erläutert und begründet. Der Terminus für diesen Teil der Scheëlta ist מימר אמרינן oder למימר, wenn auch dieses Wort von den Abschreibern bei den meisten Anfängen weggelassen wurde. Stehen geblieben ist es in der Regel nur, wo es sich in der Mitte eines Stückes befand und von den Kopisten nicht beachtet wurde. Lehrreich ist dafür z. B. Scheëlta 26 der Editionen, wo nach אי נמי ב צ מהו לאדבורי ein Absatz beginnt אי נמי מימר קאמרינן דמחייבין לאדליקי שרגא (falsch ברם צריך). Aus einer Handschrift (R) ist ersichtlich, daß dies eine

Variante ist zu einer neuen Scheëlta, welche ein paar Zeilen weiter beginnt: שאילתא. דמיחייבין דבית ישראל לאדלוקי שרגא דחנוכתא תמנייא יומי. Im folgenden Absatz ist nach der kurzen Antwort תא שמע wieder ein (unbeachteter) Scheëlta-Anfang: מימר קאמרינן: נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח. Ebenso sind die oben zitierten Beispiele von מימר zu verstehen. Einen ganz merkwürdigen Fingerzeig für die ursprüngliche Häufigkeit des למימר in den Scheëltoth bei Kapitelanfängen und zugleich ein frappantes Zeugnis für die Unverläßlichkeit aller erhaltenen Texte bietet folgendes. Bei aufmerksamer Durchsicht der Editionen wird man durch den sonderbaren Umstand überrascht, daß die Fragestellungen bis Nr. 97 durchweg nur ברם צריך beginnen, von da ab jedoch in der ganzen anderen Hälfte des Buches regelmäßig ברם צריך למימר oder ב"צ לומר. Man wäre danach versucht, eine Zweiteilung des Buches vorzunehmen, sucht aber vergebens nach einem inneren Kriterium. Ein Vergleich mit den Handschriften zeigt aber, daß auch in der zweiten Hälfte bei ב"צ weder ein למימר noch לומר jemals vorkommt (dafür aber die bekannte Formel ב"צ את למילף), daß also in der editio princeps und den auf ihr beruhenden Ausgaben von Nr. 97 ab nur eine falsche Auflösung der Abbreviatur בצ"ל vorliegen dürfte. Offenbar haben zwei Kopisten das Buch abgeschrieben, von denen der des zweiten Teiles in seiner Einfalt es besser zu machen glaubte. Es zeigt aber zugleich, daß den Lesern der Scheëltoth das למימר bei den Anfängen geläufig war. Ursprünglich dürfte jede Scheëlta im Beginn und bei jeder Variante zu einem Referat die Überschrift למימר gehabt haben. Dadurch erklärt sich auch der abhängige Satz, mit welchem jede Scheëlta beginnt: דמחייבין דבית ישראל, דאסיר להון לבית ישראל und der manche zu dem Mißverständnis geführt hat, daß eine Frage vorliege.[1]

2. Das Referat mündet in eine künstlich formulierte Frage, welche in unserem Buche mit ברם צריך (oder an dessen Stelle mit אי: מי) beginnt und gar nicht die Absicht hat, für das praktische Leben eine maßgebende Entscheidung zu provozieren; sie soll nur einem zweiten, in der Versammlung feierlich auftretenden Vortragenden, dem דורש, Gelegenheit geben, in geistreicher Weise eine Ansicht zu vertreten, mit logischen Gründen oder mit Zitaten, die die Hörer gefangen nehmen, eine These zu verteidigen. Wir werden sehen, daß diese Methode aus der Amoräerzeit übernommen wurde, wo Schulfragen mit der deutlichen Ab-

[1] Lowe, Fragment of Pesahim p. 95; siehe RÉJ. l. c. p. 60.

sicht formuliert werden, damit sie durch ein bekanntes Zitat, mitunter ein biblisches, erledigt werden, wie z. B. איבעיא להו, שכן וקרוב מאי? ת״ש: טוב שכן קרוב מאח רחוק (Baba Mezia 108[b], wo schon Raschi Mühe hat, darin eine ernstliche Entscheidung zu konstatieren). Wenn man die Fragestellungen in den Scheëltoth prüft, findet man häufig, daß sie sich im vorhinein von der juristischen Grundlage oder von der halachischen Norm entfernen und abseits derselben auf rein theoretische interessante Unterscheidungen hinausgehen.[1] So stützt sich z. B. Nr. 5 (ה:) auf den Ausspruch des R. Simon b. Gamliël, man dürfe eine Thora-Rolle nur in den allerdringendsten Fällen, aus zwingenden Gründen, veräußern; etwa um selbst Thora zu lernen oder um eine Familie zu gründen. Dazu enthält die Scheëlta:

Thema der Einleitung: Wichtigkeit des Gebotes der Gründung einer Familie.

Fragestellung: Was ist wichtiger, Thora lernen oder eine Familie gründen? (eine Kontroverse im Talmud).

Möglichkeit einer anderen Fragestellung: Darf man eine Thora-Rolle behufs Familiengründung nur dann verkaufen, wenn man noch keine Kinder hat oder auch dann, wenn man zwar Kinder besitzt, aber ohne Frau geblieben ist?

Eine auf dem Boden der Halacha stehende Frage könnte überhaupt nicht in dieser Weise formuliert werden, da sie nicht verschwommen vom Kinderbesitz im allgemeinen sprechen, sondern auf die Zahl derselben eingehen müßte, nach welcher die rabbinische Norm mit Bezug auf die Pflicht der Familiengründung einen Unterschied macht. Aber es handelt sich eben nur um einen zu haltenden rhetorischen Vortrag.

Die Teile 1 und 2 der Scheëlta entsprechen den in der griechischen Redekunst von Hermagoras und anderen Stoikern bei den *πολιτικὰ ζητήματα* unterschiedenen *θέσις* und *ὑπόθεσις*.[2]

---

[1] Es gibt freilich auch Scheëltoth, die die Herbeiführung halachischer Entscheidungen bezwecken (z. B. die die talmudische Quelle Baba Mezia 53[b] verlassende Scheëlta 119 בצ״ל חומשא מלבר, mit der Frage הילכתא מאי). aber das sind die typischen nicht.

[2] R. Volkmann, Rhetorik der Griechen und Römer, 2. Aufl. 1874, S. 21. — Die Schrift *Ἐκ τῶν Ἀλεξάνδρου* (Rhetores graeci ed. Spengel, III) beginnt: *ὡς δύο ὄντων τῶν ἀνωτάτω προβλημάτων, θέσεως τε καὶ ὑποθέσεως, καὶ τῆς μὲν θέσεως ζητήσεως οὔσης καθολικῆς ἄνευ προσόπου ὡρισμένου, ὑποθέσεως δὲ ζητήσεως ἐπὶ μέρους ἐν ὡρισμένοις προσώποις.* Cf. Quintilian, De institut. orat. III, 5, 3: quaestiones esse aut infinitas, aut finitas. Infinitae . . . quod Graeci *θέσιν* dicunt, Cicero „propositum" . . . alii „quaestiones philosopho convenientes".

3.—4. Als dritter Teil in der Scheëlta ist eine Prunkrede, „Derascha" zu betrachten, die ein zweiter Redner, gleichgültig, ob Meister oder Studierender, gehalten und mit der Formel begonnen hat: בריך שמיה דקוב"ה דיהב לנא אורייתא ע"י משה רבנא לאלפא עמיה בית ישראל. Während editio princeps und die ihr folgenden Ausgaben diese Formel nur in sehr vereinzelten Scheëltoth erhalten haben, zeigt das handschriftliche Material, daß sie die Regel bildet. Man sieht auch, wie sie bei den häufigen Wiederholungen gekürzt wird und allmählich verschwindet. Man findet ferner ihre richtige Stellung an der Spitze der Derascha, und diese selbst nicht am Schluß der ganzen Scheëlta, sondern jedesmal vor der Antwort תא שמע. Den Schluß der mit בריך שמיה beginnenden Rede bildet die aus b. Schabbath 30[b] bekannte Formel ולענין שאילתא דשאילנא קדמיכון, welche die Antwort auf die gestellte Frage bietet. Diese (eigentlich nebensächliche) Antwort ist der vierte Teil der Scheëlta.

So ist z. B. in der Frankfurter Handschrift zu Nr. 16 (חיי שרה) nach dem Absatz ברם צריך (endend והדרו ביה) — offenbar auf eine Variante der Fragestellung Bezug nehmend, von der die Editionen eine Spur in א׳ נמי haben — zu lesen:

בריך שמיה וכ׳ דתנא נותנין לבתולה וכ׳ [אמר] שמואל שלשה שאלו שלא כהוגן וכ׳. בשלשה במרחשון.

ולענין שאילתא. ת"ש מברכין ברכת חתנים בבית חתנים:

Eine Oxforder Handschrift und ein Fragment der Geniza in Cambridge haben die Formeln nicht mehr (welche der jüngere Cod. F aus einer viel älteren Vorlage haben muß), sondern nur am Schluß der Scheëlta: דרשה נותנין לבתולה וג׳ אמר שמואל ג׳ שאלו שלא כהוגן וכ׳. בג׳ במרחשון. Editio princeps hat, wie auch andere Handschriften gar nichts mehr von der Derascha. — Zu Nr. 17 hat Cod. F vor תא שמע

דרשה האומר לחברו צא וקדש לי אשה וכ׳ ולענין שאילתא וכ׳:

Zu Nr. 15 im Absatz ב"צ vor תא שמע:

בריך שמיה וכ׳ דת"ר עושין כל צרכי המת. ולענין: עצרת:

Zu Nr. 19 (תולדות) nach כבד ה׳ מהונך (das „הילכתא מאי" der Editionen fehlt in den Handschriften; die Scheëltoth gehen, wie oben erklärt, in der Regel auf keine halachische Entscheidung aus):

בריך שמיה וכ׳. דתנ׳ ההולך לאיצטדין ולכרכים וכ׳. ת"ר כיצד סדר המשנה. ולענין שאילתא וכ׳. ת"ש דאמר רבא:

Zu Nr. 20 (ויצא) hat Cod. M am Schluß דרשה השוכר את הפועלין. Cod. O ausführlicher:

דרשה ארבעה שומרין הם בהשוכר את הפועלים. ובעי מניה ר"ש בר נחמני מר׳ נחמן מ"ד ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף. F hat wiederum diese Notiz richtig

nicht am Schluß, sondern nach der Frage מי הוה פשיעה אי לא, und zwar mit den Formeln:

בריך שמיה וכו׳. דרשה ארבעה שומרין ... ולענין שאילתא – ת״ש דאמר רבא:

Ebenso sind für zahlreiche andere Scheëltoth, bei denen ein Schlagwort der Derascha am Schluß in anderen Handschriften erhalten ist (in den Editionen ist dies nur selten der Fall; bei manchen Stücken wie bei Nr. 23 vor ד׳ נדרים und Nr. 96 vor חמשה דמים טמאים ist nur das Wort "דרשה„ in editio princeps ausgefallen) dieses in Cod. F an richtiger Stelle mit ... בריך שמיה ולענין שאילתא vor תא שמע.[1]

Was enthielt die Derascha? Für manche Scheëltoth geben uns die handschriftlich erhaltenen Andeutungen einen genügenden Begriff vom Inhalt, bei manchen nicht. In diesem Teile hatte der auftretende Gelehrte seine Belesenheit, seine Redegewandtheit und Kombinationsgabe zu zeigen und er hatte wahrscheinlich auch das Material in irgend einer Weise mit dem Wochenabschnitt in Verbindung zu bringen.

Zu בראשית ist in den Editionen die Notiz am Schluß erhalten דרשה מקום שנהגו. Reifmann versuchte sie (Beth Talmud III, 57) durch Hinweis auf Jerusch. Berach. II zu erklären מקום שנהגו לשאול בשבת שואלין. Nun hat sich in den beiden Oxforder Handschriften eine erweiterte Notiz erhalten:

„דרש׳ כל מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים ידלק, עד מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב". Cod. Oxf. 539 hat noch weiter: וא״ר יהודה אמר רב עשרה דברים נבראו בע״ש בין השמשות.

Es handelt sich also (vgl. Probeheft meiner kritischen Edition S. 10, Anm. 49 — in „Geonica" II, 91, Anm. 1 nicht beachtet), um Zitate aus b. Pesachim 54ᵃ, wobei der Redner, scheinbar weit ausholend, auf die Schöpfungsgeschichte kam und Gelegenheit hatte, eine Sabbath-Frage zu beantworten. Nebenbei ergibt sich aus der Stellenanzeige, erstens daß die Mischna Pesachim 54ᵇ im babylonischen Talmud vor der Baraitha עשרה דברים (54ᵃ) stand; zweitens, daß diese von Rab tradiert wurde.

---

[1] Vgl. auch das Geniza-Fragment in L. Ginzberg, „Geonica" II (New-York 1909) p. 364 l. 4—5: בריך – דרשא – ולענין – ת״ש, wodurch mein im Jahre 1908 bekanntgegebenes Schema der Scheëltoth ebenfalls Bestätigung fand. Ginzberg zitiert nun zwar I, 78 und 80 sowohl meine Edition der ersten Scheëltoth, wie meine Ausführungen im „Hakedem", tastet aber trotzdem (ibid. p. 91) noch im Dunkeln hinsichtlich der Derascha, die er, offenbar durch die arabische Glosse II, 366 verleitet, für einen fünften Teil der Scheëlta hält.

Scheëlta Nr. 2 hat in den Editionen keine Derascha-Notiz; Cod. Oxf. 540 jedoch:

דרשה: כיצד בודקין עדי נפשות, עד אמרו צדיק כי טוב, ושבע מצוות שנצטוו בני נח:

Das Material ist aus b. Sanhedrin 56^{a}. Der Redner hatte Gelegenheit, auf die sieben noachidischen Gebote zu kommen und in Verbindung mit ויצו ה׳ אלהים על האדם אלו הדינין konnte er לענין שאילתא eine Antwort geben גר דן את חברו גר דבר תורה. (Der Anfang כיצד בודקין ist nicht klar; vielleicht schloß sich daran die Talmudstelle בכל יום דנין את העדים.)

So lassen sich manche dieser (wegen ihres rein rhetorischen Charakters als überflüssig erachteten und gestrichenen) Vorträge einigermaßen aus den Notizen rekonstruieren. Wenn wir aber die Prunkrede des R. Tanchum, b. Schabbath 30^{a} אנת שלמה אן חכמתך אן סוכלתנותך lesen, so können wir nicht zweifeln, daß dies der Typus einer schwungvollen, die Versammlung fesselnden Derascha in einer Scheëlta-Versammlung war, bei der die überraschenden Gedanken und die schöne Darstellung die Hauptsache bildeten. Es wird hier das *γένος ἐπιδεικτικόν* von den drei Arten der Rede geübt, die Aristoteles in seiner Rhetorik anführt und das Cicero, de inv. I, 5, 7 definiert: Demonstrativum est, quod tribuitur in alicuius laudem aut vituperationem. Der Faden, der sich von den griechischen Rhetoren durch die palästinensischen Schulen bis zu den Scheëltoth zieht, läßt sich noch verfolgen, und das richtige Verständnis für diese Kunstform dürfte ein neues Licht auch auf zahlreiche Diskussionen in der babylonischen Gemara werfen.[1]

III. Ursprung und Entwicklung der Kunstform der Scheëlta.

In der babylonischen Gemara finden sich zahlreiche Fragestellungen, die ganz denselben Charakter rhetorischer Übungen zeigen wie die Scheëltoth; die ganz ebenso an der im praktischen Leben geltenden, traditionell festgelegten Norm vorbeigehen, sich sogar zur Halacha in einem Gegensatz befinden — wofür sie aber ganz indifferent sind, da sie nur das Formale im Auge behalten und die Diskussion als Selbstzweck anstreben. Diese Frage-

[1] Abr. Epstein hat auf rhetorische Homilien in den Midraschim hingewiesen, als deren Erfinder im 5. Jahrhundert Tanchuma bar Abba gegolten habe. Bacher (Pal. Am. III, 509) vermutet, daß Tanchuma mit Tanchum aus Nawe identisch ist.

stellungen werden vielfach mit איבעיא להו eingeleitet und reichen bis ins 3. Jahrhundert. Daß der Terminus שאילתא, שאילה etwas Ähnliches wie איבעיא bezeichnet, geht klar aus Baba Mezia 114ᵃ hervor:

איבעיא להו מהו שיסדרו לבעל חוב ... ת״ש דשלח רבין באיגרתיה דבר זה שאלתי לכל רבותי ולא אמרו לי דבר, ברם כך היתה שאילה: האומר הרי עלי מנה לבדק הבית[1] מהו שיסדרו:

Wenn aber mit שאילה schon zur Zeit des R. Jehuda ha-Nassi in Palästina der Begriff einer akademischen Dissertation verbunden war, die sich abseits von der in der Mischna oder durch spätere Entscheidung festgelegten Halacha bewegte (so Sebach. 30ᵇ

דבעא מניה לוי מרבי חשב לאכול כזית למחר בחוץ מהו? א״ל זו שאילה![2] אמר לפניו ר״ש ברבי, לא משנתינו היא? — א״ל, הוא שאל בי דבר חכמה [akadem. Frage] ואת אמרת משנתינו)

so ist dieser Begriff in den babylonischen Hochschulen im 3. und 4. Jahrhundert auch in manchen איבעיות gegeben. Lehrreiche Beispiele dafür sind folgende:

Baba Mezia 27ᵃ, Thema: Ist die Angabe von Kennzeichen eines gefundenen Gegenstandes (für die Ausfolgung desselben an den Eigentümer) nach biblischer Vorschrift oder nur nach rabbinischer Anordnung genügend? איבעיא להו, סימנין דאורייתא או דרבנן. Die Entwicklung der Halacha ist nach Mischna und Baraitha vollkommen klar. Ursprünglich genügte die Angabe von Kennzeichen; bei Verdacht eines Betruges verlangte man weitere Beweise des Eigentums; daß die Kennzeichenangabe in der Bibel vorausgesetzt wird, wurde aus der Anführung des Beispiels eines verlorenen Kleidungsstückes (Deut. 22, 3) bewiesen.[3] Nichtsdestoweniger wird in einer (תא שמע beginnenden) Antwort versucht, aus der Mischna zu deduzieren, daß die Thora im vorhinein nicht Kennzeichenangabe, sondern Zeugen verlangt. Verschiedene Thesen werden diskutiert, ohne Rücksicht auf die Tradition, zu der allerdings Raba in diesem Falle zurückkehrt: אלא אמר רבא סימנין דאורייתא.[4]

---

[1] Eine derartige Frage hat natürlich damals nur einen theoretischen Charakter gehabt.

[2] Raschi: שאלת בניחותא, שאילה גדולה, d. h. es ist keine einfache Frage; es kann zum Thema einer gelehrten Erörterung gemacht werden.

[3] Mischna Baba Mezia II, 5 und 7 אף השמלה היתה בכלל ... מה שמלה שיש בה סימנים ... אמר את האבידה ולא אמר סימניה לא יתן לו, והרמאי אעפ״י שאמר סימניה לא יתן לו. Daß ein Zeugenbeweis erst in späterer Zeit eingeführt wurde, wird überdies in der Baraitha 28ᵇ tradiert: ת״ר בראשונה כל מי שאבדה לו אבידה היה נותן סימנין ונוטלה, משרבו הרמאין התקינו שיהיו אומרים לו צא והבא עדים:

[4] Der rein dialektische Charakter der Lösungen zeigt sich in der Petitio principii (28ᵃ) לא בעדים? מאי לאו בסימנין. דרשהו אם רמאי הוא. Im folgenden wird

Nedarim 35[b] in der bekannten akademischen Frage, „ob die Priester unsere Vertreter oder die Vertreter Gottes sind?" איבעיא להו, הני כהני שליחי דידן הוו או שליחי דשמיא bringt die Lösung תא שמע keine definitive Entscheidung. Aber schon R. Nissim und die Tossaphisten bemerken, daß die Frage in Kidduschin 23[a] entschieden ist. In Joma 19[a] wird in dieser Beziehung auf die Mischna hingewiesen, in der tradiert ist, daß man zum Hohenpriester sagte: ואתה שליחנו.

Ein Beispiel dafür, wie איבעיא-Fragen, ähnlich manchen Scheëltoth, ohne jede Beziehung zu Ritus oder Halacha, an kulturhistorische Überlieferungen anknüpfen, ist Joma 23[b] enthalten. Ein Priester, so wurde aus alter Zeit erzählt, hatte beim Tempeldienst seinem Kollegen zuvorkommen wollen und ihn dabei mit dem Messer erstochen. Von den Stufen der Tempelhalle hielt darauf R. Zadok eine erschütternde Rede an das Volk über dieses schauerliche Verbrechen, so daß alle in Zerknirschung schluchzten. Eine offenbar später angefügte Glosse (vielleicht von einer ganz anderen Erzählung stammend; es ist in derselben von einem תינוק die Rede!) sagt: Der Vater des erstochenen jungen Priesters (oder Knaben) kam, fand seinen Sohn röchelnd und — konstatierte vor dem Volke mit Befriedigung, daß das Messer nicht verunreinigt wurde, da es mit keinem Leichnam in Berührung war. „Daraus kann man ersehen (ללמדך), daß die Reinheit der Tempelgeräte ihnen mehr am Herzen lag als die Vermeidung von Mordtaten; man denkt dabei (וכן הוא אומר) an II. Kön. 21, 16: Auch unschuldiges Blut hat Manasse vergossen, so daß Jerusalem davon ganz voll wurde." Dazu Fragestellung: „Waren Mordtaten bei jenen Leuten so in der Bedeutung gesunken (während die Reinheit der Tempelgeräte in gewohnter Weise bewertet wurde), oder hatten Mordtaten damals die gewöhnliche Bedeutung, während die Reinheit der Tempelgefäße einen besonders hohen Wert erlangte?"

איבעיא להו, שפיכות דמים הוא דזל אבל טהרת כלים כדקיימא קיימא או דלמא שפיכות דמים בדקיימא קיימא אבל טהרת כלים היא דחמירא?

Mit תא שמע wird dann unter Hinweis auf den zitierten Bibelsatz von Manasse die naheliegende Lösung gegeben, daß die Glosse tatsächlich die geschwundene Scheu vor dem Blutvergießen brandmarken will — woran natürlich nicht gezweifelt werden kann.

---

dann doch geschlossen !דרשהו אם רמאי. לאו בסימנין? שמע מינה. Der Einwand von עדים war also nicht ernst. — Bei Quintilian Instit. Or. III, 5, 3 kommt die Frage als Beispiel vor: Testibus an argumentis major fides habenda?

Für das Verhältnis mancher איבעיות, analog den Scheëltoth, zur Halacha oder juristischen Praxis ist folgendes Beispiel in hervorragendem Maße aufschlußreich.

Baba Kama 20ª sagt R. Hisda zu Rame bar Chama: Schade, daß du gestern nicht in der Lehrhalle warst; eine so herrliche Frage wurde gestellt (דאיבעיא לן מילי מעלייתא). — Was für Frage? — „Wenn jemand im Hofe eines anderen ohne dessen Wissen wohnt, muß er ihm die Nutznießung nachträglich vergüten oder nicht?[1] (Folgen Unterscheidungen, ob es sich um Räumlichkeiten handelt, die sonst vermietet werden, und ob der Besitzer geschädigt wird.) — Rame: Das kann ja aus der Mischna abgeleitet werden! — Hisda: Aus welcher? — Rame: Ich sage es dir, wenn du einverstanden bist, mir als Famulus zu dienen! — Hisda zeigt ihm gerne Ergebenheit, um nur von der Gelehrsamkeit zu profitieren. — Rame (zitiert aus der Mischna Baba Kama II, 2): Wenn das Tier bei einer Zerstörung für sich einen Nutzen gehabt (oder einen Genuß empfunden), muß dafür dem Eigentümer gezahlt werden. Zu dieser Anekdote bemerkt dann Raba: „Wie unempfindlich und ahnungslos steht da ein Mann, dem Gott geholfen hat! Der Fall hat ja gar keine Ähnlichkeit mit dem, was die Mischna lehrt und doch hat Rame die Belehrung akzeptiert!"[2]

Es ist nun folgendes zu beachten: 1. Die herrliche Frage ist gestern gestellt worden; man sucht Material für die Lösung. 2. Die gestellte Frage ist gar keine Frage für die Rechtspraxis, denn sie ist längst mehrfach autoritativ entschieden. Baba Kama 21ª wird tradiert, daß sie an R. Huna gestellt wurde, es wurde dann im Namen von Rab die Entscheidung angeführt, daß für die Benützung der Räumlichkeiten nicht gezahlt werden muß (אינו צריך להעלות לו שכר). Dieselbe Entscheidung wird von anderen großen Autoritäten der früheren Amoräergenerationen zitiert (ib.), sie mußte also im Lehrhause sehr wohl bekannt sein und es ist ausgeschlossen, daß sie niemand kannte. 3. Der mit solcher Überlegenheit auftretende Rame gibt dem demütig von ihm lernenden Freunde ein Zitat, das zu einer vollkommen falschen Lösung der Frage vom juristischen Gesichtspunkte führt; dabei kann von einer Ähnlichkeit der Fälle gar nicht die Rede sein. Also weder Logik noch juristische Praxis spielen hier eine Rolle. Der über die Frage meditierende junge

---

[1] הדר בחצר חברו שלא מדעתו צריך להעלות לו שכר או אין צריך:

[2] אמר רבא כמה לא הלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה, דאע"ג דלא דמי למתניתין קבלה מניה:

Gelehrte[1] sucht nicht eine Entscheidung, sondern eine Idee für die wirkungsvolle Verteidigung einer These. Er soll nur etwas Schönes über den Gegenstand vortragen und mit Argumenten belegen, die der Versammlung plausibel erscheinen. Gesucht wird das Vermögen oder „die Fertigkeit, an jedem Dinge, das was Glauben erwecken kann, wahrzunehmen" (Aristot. Rhetor. I, 2: *δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν*). Am Schlusse des Vortrages soll mit תא שמע die Zuhörerschaft durch eine interessante Kombination überrascht werden. 4. Rabas ironische Bemerkung גברא דמריה סייעיה ist selbst ein Zitat, das, wie ich glaube, auf das Verhältnis der rhetorischen Schlußfolgerungen zu wirklichen halachischen Entscheidungen anspielt.

Der bezeichnende Satz für die Ausführung einer Problemlösung (שמעתא von תא שמע) im Sinne der wirklich geltenden Norm (הלכה) ist nämlich אסיק שמעתתא אלבא דהלכתא. Nun kommt an einer Agada-Stelle (b. Sota 7ᵇ und Baba Kama 92ᵃ), in das biblische Altertum projiziert, eine Schilderung der Verhandlungen in den babylonischen Lehrhäusern vor. Zu Deut. 33, 7 וזאת ליהודה wird gesagt: Die Gebeine Judas hatten wegen seiner Sünde keine Ruhe gefunden. Das Gebet Moses bewirkte, daß er in das himmlische „Lehrhaus" (מתיבתא דרקיעא) wieder in Ehren eintreten konnte. Er war nun da, verstand aber nicht, was die Gelehrten referieren (לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן so in Baba Kama; cf. למימר und אתמר), darauf betete für ihn Moses: ידיו רב לו (vielleicht ist רב לו doppelsinnig nach Aboth I, 6 עשה לך רב); dann gelang ihm aber noch nicht, eine These richtig zu verteidigen und die Lösung mit der Halacha in Einklang zu bringen; dazu verhalf ihm das weitere Gebet Moses: sei ihm ein Beistand gegenüber seinen Widersachern.

לא הוה סליק ליה שמעתתא אליבא דהלכתא — ועזר מצריו תהיה:

Vielleicht ist diese originelle Deutung des Bibelwortes in einer Gelegenheitsrede in Babylonien vorgetragen worden,[2] jedenfalls haben wir hier eine Schilderung vom Kampfe der Geister. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir in Rabas Zitat גברא דמריה סייעיה[3] denselben Sinn finden, wie er dem ועזר מצריו תהיה gegeben wird.

Von Raba selbst sind unzählige Fragestellungen im babylonischen Talmud, darunter ganze Gruppen von Fragen (wie Baba

---

[1] Das Suchen nach Material wird in der babylonischen Gemara oft mit נפק דק ואשכח geschildert; das entspricht der *εὕρεσις*, inventio bei der Kunstrede.

[2] Sie ist nur lose dem vorangehenden allgemeinen Ausspruch des R. Jonathan (oder R. Jochanan) über das Gebet Moses für Juda angefügt.

[3] Vor ihm gebraucht R. Huna diese Redewendung Joma 22ᵇ.

Kama 108[b], Baba Mezia 56[b]), denen Lösungen mit תא שמע gegenüberstehen. Manche der Fragen werden später in positiver Form tradiert. Unzählige איבעיות der Amoräer aller Generationen, die nicht mit einer Lösung, sondern mit תיקו enden (im Traktat Nedarim dafür: תיבעי) sind stehende Übungsfragen, an deren Behandlung sich die Gelehrten und Studierenden erproben sollten.

Die Entwicklung der rabbinischen Rhetorik, als deren Frucht wir die Sammlung der Scheëltoth erkannt haben, läßt sich bis ins 2. Jahrhundert zurück verfolgen und der Einfluß der sophistischen Schulen auf die Form der Lehrvorträge läßt sich schon bei Tannaiten nachweisen. Im Lichte dieses literarhistorischen Zusammenhanges aber, den zu erkennen die kritische Erforschung der Scheëltoth verhilft, erscheinen zahlreiche Diskussionen namentlich in der babylonischen Gemara ganz anders als man sie sonst gesehen hat. Wenn z. B. (Nasir 39[a]) die Frage gestellt wird: „Wächst das Haar an der Wurzel oder an der Spitze?" und zur Lösung verschiedene biologische Wahrnehmungen angeführt werden, so werden wir darin nicht eine amoräische Tüftelei, sondern eine aus den Rhetorenschulen bekannte Methode der Behandlung großer und kleiner Fragen auf halachisches Gebiet übertragen finden.



Spuren karäischen Einflusses in der gaonäischen Halacha.

Von **A. Marmorstein**, London.

Die besonderen und eigentümlichen Schwierigkeiten, denen wir in der Geschichte der verschiedenen Ketzereien begegnen, fehlen auch in der Geschichte der jüdischen Sekten nicht. Der verdienstvolle Erforscher der Geschichte der Ketzer in der mittelalterlichen Kirche, Ch. U. Hahn (Geschichte der Ketzer, Bd. I, p. 6 ff.), hat gewisse Gesichtspunkte festgelegt, deren Beachtung sowohl für das frühere, wie auch für das spätere Sektenwesen in der Geschichte des Judentums unseres Erachtens von Wichtigkeit ist. Erstens: die alten Schriftsteller gingen gar nicht darauf aus, eine auf genaue und unparteiische Untersuchungen gegründete Geschichte der Sekte zu geben, sondern erzählten nur entweder beiläufig oder mehr in Hinsicht auf das Äußere oder befangen in eingewurzelten Vorurteilen und blindem Haß. Zweitens: es findet eine unglaubliche Verwirrung in der Bezeichnung der verschiedenen ketzerischen Parteien statt, und eine solche Menge von Namen wird angeführt, daß es schwer wird, die gleichzeitigen zusammenzuordnen und bestimmte, unbestrittene Momente anzugeben, nach denen die einen von den anderen unterschieden werden können. Drittens finden wir, daß zur Verdächtigung der Angeklagten falsche Büchertitel fabriziert werden oder die rechten frühzeitig geändert wurden. Viertens haben wir von den Beteiligten selbst entweder gar keine oder nur sehr sparsame literarische Zeugnisse erhalten, so daß das Anhören auch des anderen Teiles beinahe unmöglich gemacht wird. Mit Ausnahme des letzteren Punktes passen diese Beobachtungen auch auf die Karäer, deren Schrifttum allerdings teilweise erhalten geblieben ist. Daß dem so ist, im Gegensatze zu den christlichen Sekten, hat seinen guten geschichtlichen Grund darin, daß die Synagoge, ungleich der Kirche, sich niemals jener

mächtigen Überredungskunst und Überzeugungsmittel, wie hellbrennender Scheiterhaufen, finsterer Kerkerzellen oder grauenhafter Folterqualen, bediente. Vielmehr wird die Frage aufgeworfen und erörtert, warum denn so wenig oder gar keine Äußerungen der Gaonim vor Saadja aufzufinden seien, welche die Verderbtheit der karäischen Ketzerei oder die Gefahren dieser Häresie geißeln oder zurückweisen. Waren die verantwortlichen Lehrer des Judentums wirklich blind beim Anblicke des Treibens der ersten Karäer? Weiss (דור דור ודורשיו, Bd. IV, p. 67) meint, die Partei der Karäer wäre in sich selbst zerfallen und zu gering gewesen, daß sie die Schulhäupter zu einer Gegenaktion veranlaßt hätte. Poznański (JQR. vol. X, p. 238)[1] erörtert dieselbe Frage, ohne eine Vermutung zu äußern. Demgegenüber hören wir von den Karäern selbst, daß sie von den Rabbaniten arg verfolgt wurden. Dieses wird nun bestritten.[2] Ein Fragment der Oxforder Sammlung scheint es zu bestätigen, daß die Karäer unter muhammedanischer Herrschaft frei aufatmen durften. Wiewohl der ganze Bericht nur dazu dienen sollte, das Alter der karäischen Sekte in die Zeit des Tempels hinaufzurücken, so mag darin ein Kern der Wahrheit liegen, daß die Karäer von den herrschenden Moslemen beschützt wurden.[3] Hingegen findet sich ein Fragment in der Genizah, das deutlich die Hilfe des weltlichen Armes beweist.[4] Ist es denkbar, daß die Gaonim gar nichts unternommen haben sollten, die Gefahr, die das Judentum bedrohte, abzuwenden oder die Gemeinden zu warnen? Poznański behauptet ferner, daß sich von den zwei letzten Gaonim, Scherira und Haj, auch nicht eine Zeile gegen die Karäer vorfindet.[5] Danach dürften wir schließen, daß das Karäertum auf die Rabbaniten gar keinen Einfluß ausgeübt habe. Welche Bewandtnis es damit hatte, wird sich im Laufe unserer Abhandlung

[1] Vgl. auch Poznański in Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. VII, p. 663: In Babylonia, his native region, however, his (Anan's) teaching seems to have evoked less response, and this explains why the official representatives of the Jews resident there, take no notice of karaism.

[2] Vgl. JQR. X, p. 239; Weiss, דור דור ודורשיו IV, p. 107 und החלוץ VI, p. 70 ff.

[3] Ms. Oxford 2276, 5: כי מתחלת גלות היו רבנן שרים ושופטים בימי מלכות יון ובמלכות רומיים ומגוסים ופרסיים ולא יכלו דורשי תורה לפתוח פיהם במצות י"י מפחד רבנין כי היו . . . . עד בוא מלכות ישמעאל כי הם עוזרין תמיד לקראין לשמר בתורת משה ועלינו לברך אתה אתם בתוך מלכות ישמעאל והם אוהבים לשומרי:

[4] Siehe Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, p. 97 ff.; vgl. weiter unten p. IV.

[5] Siehe JQR. X, p. 274: Nothing Anti-Karaite, as far as I know, found in the works of the last celebrated Geonim, Sherira and Haj.

ergeben. Durch die mehr und mehr zutage tretenden schriftlichen Überreste karäischer Geistestätigkeit ersehen wir, daß die Karäer auf halachischem Gebiete das Meiste den Rabbaniten entlehnt haben, selbst wo sie denselben keine Gefolgschaft leisteten. Jedoch, wir können in den gaonäischen Responsen Spuren karäischen Einflusses erkennen. Natürlich wurde dieser Einfluß zurückgewiesen. Allerdings war, wie wir sehen werden, dieser Einfluß in einigen Fällen stärker als die Autorität der Schulhäupter. Wie ungerecht es ist, im Judentume von der Herrschaft der Rabbinen zu reden, zeigen gerade einige der aufzuzählenden Fälle. Dieser Einfluß des Karäertums ist auch naturgemäß gewesen. Die Ursachen, die im allgemeinen zur Entstehung der Ketzereien geführt haben, wiederholten sich in der Geschichte der jüdischen Sekten und in der der Karäer. Die Verderbtheit der Häupter der Kirche, die bessere Kenntnis der göttlichen Worte, die Anlehnung an ältere Häresien und der allgemeine wissenschaftliche und politische Zustand sind die leitenden Motive, sie sind es, die zur Absonderung von der bestehenden Religionsgemeinschaft führen. In der Synagoge des 8. Jahrhunderts war es gar nicht anders. Die Führer der Synagoge, die Gaonim und Exilarchen, die Rabbinen und die Richter werden als gründlich verderbt hingestellt. Mit der Waffe, dem Schwerte des Gotteswortes wird das talmudische Judentum bekämpft und die praktische Anwendung des Schriftwortes durch die Rabbinen als verfehlt und ungesetzlich verdammt. Auch lehnt man sich an die alten Sadducäer an, und Träume von alten nie dagewesenen sadducäischen Schriftwerken spuken in den Köpfen der Karäer herum. Die politischen und wissenschaftlichen Verhältnisse dürften der Verbreitung auch nicht ungünstig gewesen sein. Es ist daher gar nicht zu verwundern, daß rabbanitische Juden den strengeren Anschauungen der Karäer in peinlichen Gewissensfragen Folge geleistet haben und sich daher oft an die gaonäischen Behörden um Aufklärung wandten.

In einer chronologischen Zusammenstellung, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt, geben wir zuerst einige Responsa, welche direkt oder indirekt auf karäischen Einfluß hinweisen.

1. Der hochverehrte Herr Jubilar, dem dieser bescheidene Aufsatz, anläßlich seines 70. Wiegenfestes, als Dank für die vielfachen Belehrungen und Anregungen, die wir seinen wissenschaftlichen Werken und Predigten schulden, gewidmet ist, hat in seiner Studie über das Verhältnis des Maimonides zu den Gaonim auf

einen Fall hingewiesen, wo Maimuni eine Entscheidung der Gaonim als einen karäischen Brauch erkannte und verwarf. Die Stelle הל׳ איסורי ביאה II, 5—6 lautet: זה שתמצא במקצת המקומות שהנדה יושבת ז׳ ימים ואעפ״י שלא ראתה אלא יום אחד, ואחר הז׳ תשב ז׳ נקיים, אין זה מנהג, אלא טעות הוא ממי שהורה להם כך. . . . וכן זה שתמצא במקצת מקומות ותמצא תשובות למקצת הגאונים שילדת זכר לא תשמש מטתה עד סוף מ׳, ויולדת נקבה אחר פ׳, ואעפ״י שלא ראתה דם אלא בתוך ז׳, אין זה מנהג, אלא טעות הוא באותן התשובות ודרך אפקרסות באותן המקומות, ומן הצדוקים למדו דבר זה, ומצוה לכופן כדי להוציא מלבן ולהחזירן לדברי חכמים שהספור ז׳ נקיים בלבד:[1]

Die Responsa, auf welche Maimonides sich bezog, sind noch nicht entdeckt worden, wie Schwarz ausführlich darstellt, jedenfalls aber hat Maimonides solche vor sich gehabt. In der karäischen Halacha findet sich das Gesetz bei Anan in seinem ס׳ המצות, wo es heißt: אף יולדת בשבעה יומי דוכר ובארבסר דנקבה הם כי נדה מטמיא וכל היכן דפרישנן בטמאת זב הם האבי בו טמיא יולדת בל״ג ימי טהרה דוכר ובס״ו דנקבה:[2]

Spätere Karäer wissen von Differenzen in dieser Frage in ihrem eigenen Lager zu berichten. Die Erschwerung dürfte auf viele Gemüter unter den Rabbaniten nachgewirkt haben.[3]

2. In einer Glosse zu Halachot Gedolot, ed. Hildesheimer, p. 609, findet sich die Stelle: מכאן תשובה למינן שאוסרין בת האח. Die Nichtenehe war einer der schärfsten Streitpunkte zwischen Rabbaniten und Karäern. Die Ansichten der Karäer wurden von Poznański zusammengestellt.[4] Krauss[5] weist noch auf die Praxis der Samaritaner, Falaschas, Muhammedaner und Christen hin.[6] Poznański und Ginzberg[7] sehen in der rabbinischen Praxis eine Opposition gegen das sadducäische Verbot der Nichtenehe, das angeblich nach der sogenannten Alten Halacha streng beobachtet worden ist. Nun hat Büchler[8] klar bewiesen, daß gerade diejenigen Autoritäten, die von Geiger als die Vertreter der alten Halacha reklamiert werden, wie R. Eliezer ben Hyrkanos, R. Jose der Galiläer und R. Ismael, die Nichtenehe nicht nur befürwortet,

---

[1] Siehe Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß, Bd. I, Leipzig 1908, p. 353 f.

[2] Harkavy, Zikhron la-rišonim VIII, p. 51.

[3] Vgl. כתר תורה ויקרא, p. 31b; אדרת אליהו, p. 130c.

[4] Siehe Gedenkbuch für David Kaufmann, p. 173.

[5] In seinem Aufsatz: Die Ehe zwischen Onkel und Nichte. Studies in Jewish Literature, Berlin 1913, p. 165 ff.

[6] Vgl. auch meine Ausführungen in der Theologisch Tijdschrift 49, p. 360: Juden und Judentum in der Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani.

[7] MGWJ. LV, p. 692.

[8] JQR. N. S. 1913, p. 437 ff.

sondern auch zum Teil in die Praxis umgesetzt haben. Es ist daher gar nicht bewiesen, daß das Verbot der Nichtenehe in den sogenannten Zadokite Fragments auf eine sadducäische Verordnung des 1. Jahrhunderts zurückgehe; vielmehr dürfte es erst von den Karäern eingeführt worden sein. Daß die Karäer unter den palästinensischen Juden mit diesem Verbot Schule gemacht haben, wissen wir aus einem Berichte des Sahl ben Mazliach, der uns noch später beschäftigen wird.[1] Das Buch der Frommen (ס' חסידים) hat das Verbot auch einverleibt.[2] Krauss[3] meint zwar: „Aber zu sagen, daß ein in der Halakha aufgehender Mann, wie Jehuda der Fromme, hierin unter karäischem Einfluß stehe, scheint mir doch nicht richtig." Warum denn nicht? Man vergleiche doch nur, wie der Verfasser des Buches der Frommen die Sache behandelt und wie es Maimonides tut! Die Milde dort ist ebenso bezeichnend, wie der Widerspruch hier.[4] Es ist auch wohlbekannt, daß um diese Zeit die Karäer auch in Frankreich und deutschen Landen verbreitet waren.[5]

3. In den Responsen Konstantinopel-Mantua Nr. 206, jetzt auch ed. Jerusalem, p. 29, befindet sich eine Anfrage: נדה שטבלה בים עלתה לה טבילה או לא. Hierauf wird entgegnet, daß ein solches Bad rituell ungültig sei. Bereits Mar Jehudai Gaon suchte aus der Schrift den Beweis zu erbringen, daß die נדה ein rituelles Reinigungsbad nehmen muß.[6] Wir können darin auch eine der antikaräischen Verordnungen Jehudais sehen, die uns beschäftigen sollen. Das angeführte Responsum wird im האשכול, ed. Auerbach I, p. 119, R. Natronai Gaon zugeschrieben.[7] Nach talmudischen Entscheidungen muß selbst

---

[1] Siehe Pinsker, Likkute Kadmonijjot, p. 33.

[2] Ed. Berlin, p. 282.

[3] Studies, p. 171.

[4] Vgl. Sefer Ḥasidim p. 280 und p. VI über das Betreten der karäischen Synagogen.

[5] Über die Karäer in Deutschland siehe A. Epstein in Haeschkol VII, p. 221. Für Frankreich sei auf Bet Josef zu Tur Eben Haezer Nr. 4, auf Berachja Hanakdan Ms. Brit. Mus. Add. 22.092 und Josef Bechor Schor (siehe MGWJ. 1913, 729) verwiesen.

[6] Siehe weiter Nr. 6.

[7] Es ist interessant, die zwei Responsen einander gegenüberzustellen:

שו"ת מהגאונים סי' ר"ו.	האשכול דף קי"ט. ובתשו' לרב נטרונאי
נדה שטבלה בים עלתה לה טבילה או לא. אהר שבזמן הזה כל נדה ספק זבה היא והזבה צריכה מים חיים לא עלתה לה טבילה בים מפני שהיא כמקוה שאינו מים חיים:	שאלתם נדה שטבלה בים. כך ראינו נדה דאורייתא עולה לה טבילה בים מפני שהוא כמקוה, ומקוה טובלין בה כל חייבי טבילות נדה וילדות מצורעים וטמאים בנבלה ושרץ ובעלי קריין חוץ מזב שנ' בו ורחץ בשרו במים חיים. ועכשיו כל נדות בישראל ספקי זבות ניהו ואין עולה להם טבילה במקוה אלא צריכות מים חיים שכך שנינו כל הימים כמקוה וכו':

eine Blutflüssige, זבה, zum Reinigungsbad מים חיים haben; dieser wurde die Menstruierende gleichgestellt. Die karäische Praxis hat nur die טבילה in einer Wanne gestattet, wie wir von Qirqissani hören. Es ist daher kein Wunder, daß schon Jehudai, Paltoj und Natronai diesem Gegenstande ihre Aufmerksamkeit zuwandten.[1]

4. Wie wir soeben angedeutet haben, hat bereits Mar Jehudai Gaon (760) in einer Frage gegen die Karäer Stellung genommen. Der Fall ist jedoch keineswegs ein vereinzelter. Die Frage, ob eine Menstruierende beten und die Synagoge betreten darf, wurde auch durch die karäische Praxis hervorgerufen.[2] Ähnliche Fragen wurden an Natronai ben Hilai (853),[3] Zemach (ben Paltoj) (872),[4] Scherira (968)[5] und Haj (1038)[6] gerichtet. Alle Gaonim, mit Ausnahme des Gaons Zemach, erlauben sowohl zu beten, als auch die Synagoge zu betreten. Allerdings findet sich auch in der Barajta des Traktates Nidda dieses Verbot mehrfach eingeschärft.[7] Es ist aber leicht nachweisbar, daß dieses unter dem Einfluß der Karäer geschah.[8]

---

[1] Siehe Harkavy in Graetz, Geschichte Bd. V, 478, siehe auch ZfHB. IV, 18.

[2] Responsa, ed. Mussafia, Lyck, p. 17a. Ms. Adler Nr. 1765, p. 86, cf. Bubers Einleitung zum Sefer Haoreh p. 53. J. Müller, Einleitung p. 69; Epstein, מאמר על ס' הלכות גדולות S. A. p 13. Die Frage lautet: תוב שאלו מן קמיה נדה מהו מלעלויי או למיעול לבית הכנסת. ואמר שפיר דמי:

[3] Siehe שערי תשובה Nr. 170 anonym: וששאלתם נדה מברכת ברכת המזון ומתפללת או פטורה היא מחמת אונסה כחולה או דילמא מברכת ומתפללת; im כלבו ed. Fürth p. 11d (Suppl.) wird dieses Responsum Mar Natronai Gaon zugeschrieben; vgl. Joel Müller, מפתח, p. 114.

[4] Siehe אגור, ed. סודלקאב 1834, p. 121a: בשערים מדורא כתב כי בימי נדתה אסורה להזכיר את השם וכן בימי לבונה, וכן הוא בשם רב צמח גאון, וכן מנהג בישתי ישיבות, ואפילו מחוץ לכנסת; ואין לי אלא בימי נדותה בימי שמורתה מנין ת"ל עד מלאת ימי טהרה; ולא מיבעיא ראבור למיעל לבי כנשתא אלא כד שמעה מדי דברכתא אסור לה לענות אמן:

[5] Vgl. שערי תשובה Nr. 169: אבל להשתמש בבית ולהיות עושה כל מלאכה והיא נוגעת בכל . . . ולהתפלל ולנהוג בכל טהרות בעלמא. Vgl. die Responsa des R. Simon ben Zemach Duran I, 46, Joseph Caro zu Tur Jore Dea § 187 und תשובות גאוני מזרח ומערב Nr. 44.

[6] Siehe האשכול, ed. Auerbach p. 3, ed. Albeck p. 6, Ginzberg, Geonica II, p. 4: ושלחו נמי ממתיבתא קדישא שנדה מותרת ללכת לבה"כ להתפלל וללבוש בגדי בעלה.

[7] Siehe Horowitz, Ch. M., תוספתא עתיקתא V, 3: ואסורין להכנס לבית הכנסת עד שיטבילו עצמם במים. Weder der erste noch der letzte der erwähnten Gaonim hat diese Quelle berücksichtigt. Die Fragesteller hätten sich auch auf dieselbe bezogen, wenn ihnen diese als palästinensische Quelle bekannt gewesen wäre. Es scheint, daß die Barajta, obwohl rabbinische Sätze zitiert oder fabriziert werden, doch nicht echt rabbinisch ist. Vgl. Redewendungen wie א"ל ר' אליעזר וכי יש לך ראיה אלא מן המשנה (p. 6), auch p. 11 und an anderen Stellen ist וכי אין לך ראיה שתביא אל דבריך in dem Sinne אלא מן המשנה zu ergänzen. Auf diese Stelle der Barajta wird in הגהות מימוני in הל' תפלה 4, 5 verwiesen in einem Zitat aus ראבי"ה: וכן ראיתי כדבר הגאונים לישון בריתא ואינה בתוספתא שלנו:

[8] Ich gebe das an anderer Stelle.

Es ist leicht denkbar, daß die Karäer den Vers Lev. 12, 4 wörtlich verstanden haben.[1]

Diese Sitte ist auch volkskundlich recht interessant. In den griechischen Reinheitsvorschriften tritt das Verbot, wie Wächter schreibt,[2] fast nie oder nur vereinzelt auf. Epigraphische Denkmäler zeugen jedoch dafür, daß Menstruierenden das Betreten des Heiligtums sieben Tage lang verboten war.[3] Die Didascalia schimpft auf Judenchristen, die während der Menses die Kirche nicht betreten.[4] R. Kaindl, der die ruthenischen Hochzeitsbräuche in der Bukowina schildert, schreibt von den Huzulen: Schließlich halten sich die huzulischen Weiber auch während der Menses für unrein und glauben, während dieser Zeit nicht in die Kirche gehen zu dürfen.[5] Diese Sitte hat trotz der offiziellen Opposition sowohl seitens der Kirche als auch seitens der Synagoge, Anhänger gefunden. Hier ist es allerdings fraglich, ob eine ältere palästinensische Sitte oder eine ältere Ketzerei mitgewirkt hat.

5. Auch das Responsum über die Wichtigkeit der Tefillin, das Jehudai angehört,[6] ist, wie bereits Ginzberg erkannt hat,[7] gegen die Karäer gerichtet. Alle Karäer erklären dieses Gebot allegorisch.[8] Die Tatsache, daß Jehudai sich genötigt sah, die Wichtigkeit des Tefillingesetzes einzuschärfen, beweist, daß bereits um 760 die gegnerische Anschauung einen Einfluß ausgeübt hat. Noch um 1350 polemisiert Joseph Bechor Schor gegen eine allegorische Deutung dieses Gesetzes. Er sagt: והמפרש' שזה כמו שימני כחותם על זרועך ואינו מדבר בתפילין ומזוזות טועים ומשבשים ומראים פנים בתורה שלא כהלכה ולא שמו לב למה שאמר הק' אל משה:[9]

[1] So Nissi ben Noach im אשכול הכופר Nr. 137. Vgl. Graetz, Geschichte V[3], p. 443 f.: Nicht bloß schließen sie Menstruierende und Wöchnerinnen von der Berührung, sondern auch . . . . vom Besuche der Bethäuser aus.

[2] Siehe Wächter, Die Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, p. 36.

[3] Siehe Miller, Rev. Arch. 1883, II, p. 181 f.; Ad. Wilhelm, Arch.-ep. Mitteilungen XX, 1897, p. 83 f.; Wächter l. c. p. 36.

[4] Siehe Achelis und Fleming, Die Didascalia, p. 144 in Harnack und Gebhardts Texte und Untersuchungen, Vol. XXV.

[5] Siehe Zeitschrift des Vereins für Volkskunde (Berlin) XI, p. 286.

[6] Siehe שערי תשובה Nr. 153, ארחות חיים p. 7a.

[7] Siehe Geonica I, p. 111, N. 1; vgl. dagegen Poznański in Studies in Jewish Literature (Kohler-Festschrift), Berlin 1913, p. 250, N. 2, jedoch mit Unrecht. Man vergleiche die Form und den Inhalt dieses Responsums mit dem in N. 5 angeführten, so wird man zur Überzeugung gelangen müssen, daß wir auch hier eine antikaräische Epistel vor uns haben.

[8] Vgl. besonders מבחר Exod. p. 20a und Deut. 6a und Poznański l. c. p. 249 f.

[9] Siehe MGWJ. 1913, p. 729.

6. In gleicher Form wie der über die Tefillin ist der Beweis über die Verbindlichkeit des Reinigungsbades einer Nidda ausgeführt, der ebenfalls Jehudai angehört.[1] Die Ausführung und Entscheidung, daß die Unterlassung strafbar sei, was doch dem strikten talmudischen Standpunkt nicht entspricht, zeugt für die antikaräische Tendenz.[2]

7. Hier wollen wir einen Brief, geschrieben von einem Schüler des ראבה, der selbst ein Schüler des Mar Jehudai gewesen ist, anreihen. Der Brief, der zuerst von Harkavy veröffentlicht worden ist,[3] zeigt uns, daß die Bekämpfung des Karäertums auch von den Schülern des großen Meisters als heilige Pflicht anerkannt und auch geübt wurde. Der Brief enthält einige scharfe Äußerungen über jene, die das mündliche Gesetz verwarfen. Wir führen nur einige Stellen an: ובזמן שאדם אינו מקשיב לחכמים ולדבריהם דומה לחזיר, ferner: ופירשו חכמים אין נבל אלא חזיר שמנבל את עצמו בצואה ונבל סרוחה ואין חזיר אלא מי שלמד תורה שבכתב וכפר תשבע״פ und schließlich: ובזמן שאדם למד תורה שבכתב ואינו למד תורה שבע״פ שהוא פירושה של תורה שבכתב הוא אשה יפה סרת טעם שאינו מבין כלום:

Man vergleiche doch nur den Midrasch Tanchuma, der, wie bereits Zunz gesehen hat und wir unten noch ausführlich zeigen werden, die feindselige Haltung der Karäer gegen die mündliche Lehre bekämpft, z. B. Seder נח, ed. Frankfurt a. O.: יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקב״ה שבחר בישראל משבעים אומות ונתן לנו את התורה בכתב ברמז צפונות ותמונות ופרשום בתורה שבע״פ וגלה אותם לישראל . . . שלא תמצא תורה שבע״פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה אלא מי שממית עצמו עליה:

Man darf hierin vielleicht einen persönlichen Angriff gegen Anan erblicken, dem seine Gegner Streben nach Amt und Würden zum Vorwurf machten. Wenn auch nicht identisch, so doch jedenfalls ähnlich ist der Gedankengang des Briefes, von dem hier die Rede ist: שאין ארם למד תורה שבע״פ אלא אם כן מתחזק ומתאמץ ומצטער בכל כחו בכל לבו:

Die Stelle im Tanchuma ist eine Apologie der mündlichen Lehre und der gaonäischen Behörde in Babylon, wobei älteres Material für zeitgenössische Verhältnisse umgearbeitet worden.[4]

---

[1] Siehe האשכול, ed. Auerbach I, p. 119.

[2] Siehe Responsen, ed. Mussafia, Lyck, Nr. 45.

[3] הגרן IV, 71; vgl. jetzt auch Schechter in der Festschrift zum 70. Geburtstage David Hoffmanns, Berlin 1914, H. A. p. 262.

[4] Vgl. Tanchuma ibid. p. 10ᵃ f.: ולפיכך קבע הקב״ה שתי ישיבות לישראל שיהיו הוגין בתורה יומם ולילה ומתקבצין שתי פעמים בשנה . . ., p. 10ᵇ: ואותן ב׳ ישיבות לא ראו שבי ולא שמד ולא שלל. In einem Geniza-Fragment im Brit.-Mus. Nr. 5554, A, findet sich eine

8. Auch Moses Gaon (832) hat gegen die karäische Sitte, die Schaufäden während des Sch'malesens in den Händen festzuhalten, geschrieben, allerdings ist eine Kopie dieses Briefes nicht erhalten geblieben.[1]

9. Sar Schalom (849) wurde in einem Falle befragt, der karäischem Einfluß seine Entstehung verdankt. Es handelt sich um die Frage, ob die Kleider einer נדה verunreinigen oder nicht.[2]

10. Natronai ben Hilai (859) spricht über das karäische Ritual für den Pessachabend, das auch in rabbanitischen Kreisen Anhänger gefunden hat: הנוהג בסדר הפסח שאין אומר בהגדה כי אם פסוקים ולא מדרשות מין הוא וחלוק לב הוא וכופר בדברי חכמינו ז"ל ובוזה דברי משנה ותלמוד:[3]

Tatsächlich ist die Haggada der Karäer aus verschiedenen Bibelstellen zusammengefügt, offenbar dem rabbanitischen Ritual nachgeahmt.[4]

11. Noch ein anderes Responsum des Natronai ist gegen einen karäischen Brauch gerichtet, gegen den schon Moses Gaon (siehe oben Nr. 8) sich geäußert hat. Wir lesen nämlich: והכי אמר רב נטרונאי גאון וששאלתם דשיקרא אדם ק"ש צריך לאחוז ארבע ציציותיו או לא, דבר זה לא דרך חכמים ותלמידים הוא זה, דרך יתירות הוא, וכי מאחר שהתבונן מציציותיו בשעת עטיפתן יברך עליהם לאחר מכאן למה אוחזן בידו, אלא מעתה כשמגיע לוכתבתם צריך לבא לביתי להניח ידו על מקום מזוזה; הלכך העושה כן צריך ללמדו ולהסביר אותו שלא יעשה:[5]

---

interessante Stelle, auf die wir hier hinweisen wollen: (Cant. 8, 14) על הרי בשמים אילו שתי ישיבות שריהן נודף מסוף העולם ועד סופו והיינו דאמרינן בבבל היכא בי כנישתא דהוצל בי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא וכול' וללמוד שנסתלקה לה שכינה מירושלם ושרתה לה בבבל:

[1] Siehe weiter unten p. X.

[2] Siehe שערי צדק 4. 4. 23: כלי נדה בזמן הזה שהכל טמאין טומאה חמורה שאין לה טהרה עולמית אלא באפר פרה מותר ללובשן בין יש עליהם דם בין אין עליהם דם אם דעתה יפה ומתקבלים עליה אם לבנים הם בין אנשים ובין נשים מותר ללבשן עליהן אבל איסור טומאה אין בהם שהרי הכל טמאין במת ובאהל מת ובקברות ובעצם אדם ואין להם טהרה עד שתבא פרה אדומה; vgl. auch das Responsum des Gaon Scherira in תשובות גאוני מזרח ומערב Nr. 44.

[3] Siehe סדר ר' עמרם גאון p. 38ᵃ. Steinschneider, Polem. und apologet. Literatur, p. 343; Weiss, דור דור ודורשיו IV, p. 51.

[4] Siehe H. B. XIX, p. 2.

[5] Siehe תשובות גאוני מזרח ומערב Nr. 38, שערי תשובה Nr. 88 (zu ergänzen nach ארחות חיים p. 3ᵇ), כלבו § 22. Hier heißt es: אמר רב נטרונאי גאון ז"ל האוחז בציציות בידו כשהוא קורא את שמע יהירותא היא וכן כתב רב משה גאון וביאר עוד וכי מאחר שמבונן בציציותיו בשעת עטיפתו ובירך עליהם לאחר כן למה אוחזן בידו; אלא מעתה כשיגיע לוקשרתם צריך נמי לאחוז בידו תפליו וא"ת יאחז ומה בכך כשיגיע לוכתבתם צריך לבא ולהניח ידו על מזוזתו; הילכך העושה כן צריך ללמדו ולהשביעו שלא יעשה כן עכ"ל. Poznański will daraus, העולם 1, p. 718, den Schluß ziehen, daß der Gebrauch der Zizith in nachtalmudischer Zeit selbst bei Gelehrten nicht üblich gewesen sei, was ganz unrichtig ist, denn im Responsum handelt es sich lediglich darum, ob man während des Sch'malesens die Zizith in der Hand festhalten muß oder nicht. Aus einem Responsum des Elieser ben Nathan (ראבן) Nr. 40, ed. Prag p. 16ᵈ, ist allerdings ersichtlich, daß man in

David Abudraham gibt eine verschiedene Version: האוחז בציציותיו בידו כשהוא קורא ק״ש יהורותא ה״א שכל דבר שאין האדם מחוייב בו ועושה אותו ברבים במדת חסידות וכל העם אינם עושים אותו הוא מתחזי כיוהרא:

Es ist zweifellos, daß die Gaonim Moses und Natronai hier gegen die wörtliche Erfüllung des Gebotes nach Auffassung der Karäer eiferten.[1] Wir können für den karäischen Usus allerdings nur Aron ben Joseph: ונהגו כל ישראל להיות לובשים הטלית בעת התפלה בהיותם מתפללים ויותר נכון היה ראוי שיתעטף אותו בהיותו בשוק . . . וראיתם אותו חובה לראותן א״כ לבישתו ביום ולא בלילה וכן אמר רבינו יוסף הרואה נ״ע[2] und Aaron ben Elia anführen: וחייב הכתוב לראותו בעת הלבישה ממאמר וראיתם אותו[3].

Allerdings scheint auch hier, wie oben Nr. 4, eine palästinensische Sitte auf seiten der Karäer zu sein.[4] Jedenfalls hat sich der karäische Brauch trotz des Widerspruches der Gaonim eingebürgert. Eines der vielen Schulbeispiele für die Herrschaft der Rabbinen!

12. Saadjas Polemik gegen die Karäer ist so oft besprochen worden, daß wir hier dieselbe übergehen dürfen.[5] Wir haben gesehen, daß eine Polemik gegen die Karäer in vorsaadjanischer Zeit existiert hat. Die oben angeführten Beispiele könnten noch vermehrt werden.[6] Aber auch von den Gaonim nach Saadja haben sich antikaräische Responsen erhalten.[7] Weiss sieht in dem Briefe Scheriras (חמדה גנוזה p. 1ᵃ, שערי צדק 1ᵇ, auch sonst in ש״ת) einen Angriff

---

Deutschland im 12. Jahrhundert dieses Gebot nicht beobachtete (מצוה המורה כמו ציצית שהיא שקולה כנגד כל המצות מאי שנא דמקילין בה רוב ישר׳ שאין מתעטפין בה בכל יום).

[1] Siehe Tur Orach Chajjim בית יוסף § 24; שו״ת ריב״ש Nr. 486; Azulai ברכי יוסף p. 15ᵇ.

[2] המבחר Num. p. 15ᵃᵇ.

[3] אדרת אליהו p. 106ᶜ.

[4] Über den Einfluß der Differenzen zwischen Palästina und Babylon auf die karäische Halacha siehe Brülls Jahrbücher IV, p. 169 und Neumann E. in der Bloch-Festschrift p 166.

[5] JQR. X, 270 ff.; ZfHB. IV, 18 f.

[6] Siehe תשובות גאוני מזרח ומע׳ Nr. 83. R. Zemach Gaon (nach Codex Parma allerdings R. Scherira) schreibt: טובא תמהנו מן הדא מילתא רבנן בעלי תורה וחכמה טעו בכי הדא מילתא בורים וטפשים שבעמי הארץ דהכא לא טעו בהדא מילתא; לא שמיעא לכון דליכא תרי תהומי חד לשבת וחד ליום טוב תחומין דשבת ותח׳ יו״ט חד הוא und schließt: ולא תורו כהדיא הוראה דשרכא (P) לישראל דתמן. Die Karäer machten wohl einen Unterschied zwischen שבת und יו״ט. Auch die Worte והילכך כל שאינו אוכל בשבת בר נידוי הוא ודרך מינות יש בו וצריך להפרישו מקהל ישראל im ס׳ העתים p. 25 scheint gaonäischen Quellen entnommen zu sein, vgl. תשו׳ גאוני מזרח ומערב Nr. 63. Nach Harkavy hat auch der Gaon Hai ben David (937) die Karäer bekämpft, siehe sein Leben und Werke Saadyas Gaon, Berlin 1891, p. 108 (ק״ה), Anm. 2.

[7] Siehe Poznański, JQR. X, 274.

gegen die Karäer.[1] Das wird wohl kaum der Fall sein. Wie es scheint, ist daselbst nicht von antitalmudischen, sondern antigaonäischen Juden die Rede. Hingegen ist Weiss im Rechte, wenn er in dem Responsum Nr. 44 der Sammlung תשובות גאוני מזרח ומערב antikaräische Tendenz vermutet.[2] Es ist dieselbe Frage, die wir oben bei Jehudai und Sar Schalom erwähnt haben. Nämlich, ob eine Menstruierende während der Menses die Synagoge betreten darf und auch ob ihre Kleider unrein sind. Scherira macht der erschwerenden Richtung Konzessionen. Daß es sich hier um karäischen Einfluß handelt, ist aus dem Wortlaute der Frage ersichtlich, wie z. B.: עד שקמו תלמידים בזמן הזה ובקשו לשנות מנהגנו בדבר . . . ושלשה דברים הללו שאסרו חכמים לא אסרום משום טומאה אלא שדברים ושמביאים לידי הרגל עבירה הם לעשות סייג לאיסור אבל משום טומאה לא:

Auch aus der Antwort geht hervor, daß hier fremder Einfluß mitgewirkt hat, der einerseits erleichternd, anderseits erschwerend wirken sollte.

13. Auch von dem letzten der Gaonim, R. Hai, haben sich Responsen erhalten, die Spuren karäischen Einflusses zeigen. Die Frage, ob ein Reinigungsbad במים שאיבין für die Nidda genügend sei,[3] verdankt karäischer Propaganda ihre Entstehung. Wir wissen, daß Anan nur ein Wannenbad gestattete.[4] Die Karäer behaupteten, die Menstruierende bedürfe gar nicht eines Bades, denn unter רחיצה versteht man das Begießen einer Person mit Wasser. Nur wo die Schrift ausdrücklich טבילה fordert, muß man sich untertauchen, wobei, wie Poznański ausführt, unter מים חיים süßes, d. h. zum Trinken taugliches Wasser gemeint sei, aber nicht ein aus der Quelle fließendes.[5] Welche Dimensionen der karäische Brauch, z. B. in Ägypten, angenommen hat, ist besonders aus den Verordnungen des Maimonides zu ersehen.[6]

14. Im ס' העתים des Jehuda Albarceloni[7] und im [8]האשכול wird eine Anfrage an Hai gerichtet, die nach תניא רבתא Nr. 16 schon

---

[1] דור דור ודורשיו IV, p. 174. Vgl. über dieses Responsum Rapoport, בכה"ע XI, 84; Luzzato, בית האוצר 55 f.; Harkavy, Stud. und Mitteil. IV, S. X—XVI; Joel Müller, Einleitung, p. 182, Anm. 18; Kaminka in Jüd. Literaturblatt 1892, p. 22 ff.

[2] Siehe oben in Nr. 4 Anm. 2.

[3] Siehe שערי תשובה Nr. 5.

[4] Siehe oben S. VI, Anm. 1.

[5] ZfHB. IV, p. 18.

[6] Siehe קובץ Nr. 149 und MGWJ. 1909, p. 481; Neumann, ס' היובל לר' משה בלאך, p. 164 ff. (Budapest 1905).

[7] p. 275, Nr. 185.

[8] ed. Auerbach II, p. 1.

Paltoj beschäftigte,[1] warum man an Sabbaten nicht den auf Sabbat bezüglichen Opferabschnitt aus der Schrift vorliest. Der ganze Ton, den Hai anschlägt, ist unseres Erachtens ein Beweis dafür, daß die Fragesteller von den Karäern, die ausführlichere Sabbatlektionen am Sabbat und die Lektüre der Schöpfungsgeschichte an Wochentagen hatten, beeinflußt waren. Die Antwort des Gaons lautet: וישאל הגאו למה לא קורין בשבת בס״ת מוסף בשבת, והש״ב גם אתם מקנתרים מה שתקנו קדמונים בכך יאריך הדבר אלו יאמרו למה עזבו קריות עשרת הדברות כמו שהיה במקדש וזה יאמר למה הניחו מעשה בראשית מלקרות כדרך שהיו עושין במעמדות וזה יאמר למה אין קורין בכל יום בס״ת או אפילו בשני ובחמישי בפרשת התמיד, עלינו להתנהג בתיקונים שתקנו אותם גדולים מדורותנו בחכמה ובמנין ואין לנו לשנות:

15. Natürlich fehlt nicht das Perpetuum mobile der karäischen Polemik gegen die rabbanitische Auffassung über das Kalenderwesen in einem Responsum, das des öfteren behandelt worden ist.[2]

Wir dürfen nach dem Gesagten ruhig behaupten, daß die Gaonim von Jehudai bis Hai Gelegenheit hatten, der karäischen Ketzerei ihre Aufmerksamkeit zu schenken. Die Gebiete, auf denen sich der Einfluß geltend machte, waren mannigfach: das Gebet, die Schaufäden, die Tefillin, die Ehegesetze, die Reinheitsvorschriften, das Kalenderwesen und schließlich die Theorie der mündlichen Lehre. Damit ist die Liste sowohl der Gegenstände, wie der Gaonim, die den karäischen Standpunkt bekämpft haben, noch keineswegs erschöpft. So muß auch auf Meschullam ben Kalonymos verwiesen werden, der das Sabbatgesetz der Karäer gebührend zurückgewiesen hat.[3] Unsere Aufgabe ist jedoch, den karäischen Einfluß in den Responsen und Schriften der Gaonim nachzuweisen.

Wie ungerecht der Vorwurf gegen die Schulhäupter ist, daß sie ihre Pflicht beim Ansturme der karäischen Gefahr nicht erfüllten, ist aus dem Tanchuma zu ersehen. Es wurden verschiedene Untersuchungen angestellt, die Spuren karäischen Einflusses und eine Gegenaktion zur Bekämpfung desselben in den Schriften der gaonäischen Periode finden wollten.[4] Wir haben bereits auf den

---

[1] ומה שאין המפטיר קורא מוסף שבת . . . מצאתי בשם רב פלטוי גאון ז״ל ראש ישיבה מפני שקרבן מוסף שני פסוקים, cf. Joel Müller, Einleitung, p. 87, Nr. 4.

[2] Siehe Responsen, ed. Lyck Nr. 1; JQR. X, p. 257.

[3] Rapoport, Biographie des Nathan ben Jechiel Note 36; Müller, Responsen des Meschullam ben Kalonymos, p. 8; Epstein, REJ. 27, 84 f.

[4] So Oppenheim im Tanna Debe Elijah, siehe Bet Talmud, Vol. I, p. 265; M. Friedmann, Seder Elijahu Rabba und Zuta, Einleitung, p. 95 ff. Über מדרש תדשא

Midrasch Tanchuma hingewiesen,[1] der eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Briefe von Rabahs Schülern zeigt. Dabei ist noch besonders zu beachten, daß Tanchuma meistens Predigten volkstümlichen Charakters enthält, die also für die Menge und Nichtgelehrte bestimmt waren. Die Waffen wurden aus alten Magazinen der Homiletik hervorgeholt; sie haben an Schärfe trotz der Jahrhunderte nichts eingebüßt. Wir zitieren nur zwei Stellen.

1. Gegen das Verbot, am Sabbat Licht zu benützen: הדלקת הנר דבת' וקראת לשבת עונג זו הדלקת נר שבת ואם תאמר לישב בחשך אין זה עונג שאין יורדי גהנום נידונים אלא בחשך:[2]

2. Die Einschärfung der dreimaligen Gebetszeit, während einige der Karäer eine siebenmalige Gebetsübung verlangten: לפיכך צריך אדם להתפלל ג' פעמים בכל יום, בשחרית השמש במזרח ובצהרים באמצע הרקיע ובמנחה במערב:[3]

Selbst die Karäer, die eine dreimalige Gebetsordnung angenommen hatten, wie Daniel Alkumissi, haben andere Gebetszeiten, wie wir aus seinem Psalmenkommentare erfahren.[4]

Wir besitzen jedoch auch positive Beweise dafür, daß die karäische Praxis unter den Rabbaniten Schule gemacht hat. Abgesehen von denen, die ganz in das feindliche Lager übergegangen sind,[5] gab es nach Sahl ben Mazliach[6] Rabbaniten in Jerusalem und Ramleh,[7] die wichtige Lehrsätze der Karäer befolgt haben.

---

siehe כנסת הגדולה IV, 168. Über die שאילתות siehe Ch. Tschernowitz in השלוח 25 (1911), p. 538; cf. Poznański, JQR. III, p. 422.

[1] Siehe oben p. VIII.

[2] Siehe Zunz, GV., p. 236; Bubers hebräische Übersetzung, p. 210, Anm. 51.

[3] p. 32ᵃ.

[4] Über die siebenmalige Gebetsübung bei den Sektierern siehe JQR., N. S. III, p. 298. Im Fragment Brit. Mus. Fr. 5559, F. 28ᵃ, Z. 10, fand ich die Stelle: וגם בכל יום ויום להלל שדי שבע פעמים שנאמר שבע ביום הללתיך ψ 119, 164; vgl. Hadassi, אשכה"כ: וגם חייב ז' תפלות בכל יום ממאמר שבע ביום הללתיך, siehe Graetz, Geschichte V, p. 463. Daniel Alkumissi sagt (Ms. Adler Nr. 2776, p. 5, Z. 27): ודילילה נגרה למרום בשחר בהצת לילה ובראש אשמרת. Über die sieben Gebete siehe בשוהר טוב מצינו למנצח בנגינות על השמינית זש"ה שבע ביום הללתיך אמר Nr. 9: תניא רבתא ר' יהושע בן לוי אלו שבע מצות שבק"ש יוצר אור אהבה שמע והיה אם שמוע ויאמר אמת ויציב גאל ישראל, siehe Ms. Psalmen cap. 6, 1. Orchot Chajjim p. 11ᵇ zitiert hiefür eine Jeruschalmistelle (jer. Ber. 3ᶜ). Über Jeruschalmizitate im ארחות חיים siehe בית דוד Nr. 11 von Lonzano und Azulais ברכי יוסף zum Oraḥ Ḥajjim p. 8ᵃ und שיורי ברכה p. 202ᵃ.

[5] Siehe השחר VII, p. 712; MGWJ. XXX, p. 471; Weiss, דדו"ד IV, p. 28; JQR. X, 239.

[6] Siehe Pinsker, לקוטי קדמניות p. 33.

[7] וברמלה ist zu lesen statt ובכרמלה, vgl. auch Graetz, Geschichte V³, p. 478.

Wir geben hier die ganze hieher gehörige Stelle: ואם יאמר אדם כי הנה אחינו תלמידי הרבנים בהר הקדש וברמלה רחוקים מן המעשים האלה חייב אתה לדעת באמת כי הם כדרכי תלמידי התורה וכמעשי בני מקרא עשו ומהם למדו ויש מהם רבים שלא יאכלו בשר צאן ובקר בירושלים וטהרו את פיהם מכל מאכל אסור, וגם מהם אשר לא יאכלו מיד טבחיהם ולא יקחו שמן משמנם כי אם מזית הברור מן התולעים ולא יאכלו מממתקתם ומכל מאכלותיהם ולא יגעו אל המתים ולא יטמאו בכל הטמאות... ולא זה בלבד כי אם לא יקחו בת אח ולא בת אחות ולא בת אשת האב... והם עושים... את המועדים שני ימים יום אחד בראיית הירח ויום כאחד כאשר היו עושים לפנים:

Wir finden diese Halb-Rabbaniten noch um 1015 zur Zeit des Gaons Josia, der das Haupt der Juden Palästinas in dieser Zeit gewesen.[1] Der Gaon schreibt nämlich an eine Gemeinde, dieselbe rühmend: הנאים בשמירת שבתם האהובים ליוצר [אומ?]תם, ההוגים אמרי רתותם, המצפים [לביאת גואל] כל ימותם, ההולכים בדרכי אבותם, ביראת האל[הים?] [בכל] לבבם ובכל נפשותם (T.-S. 12, 256).

Diese Komplimente sind nicht gewöhnliche höfliche Redensarten, wie man meinen möchte, sondern betonen, daß die Gemeinde, die angesprochen wird, den Sabbat nach alter Sitte feiert und in den Wegen der Väter wandelt. Letztere Wendung ist besonders wichtig, denn karäische Schriftsteller bemühten sich, das Gegenteil als rühmenswert hinzustellen. Zwei Belege mögen genügen. Daniel Alkumissi schreibt nämlich in seinem Psalmenkommentar:[2] בזאת תדע כי אֵין לישראל לדבר גם אנחנו נלך בדרך אבותינו! כי אם בדרך התורה:

Ferner findet sich bei Sahl ben Mazliach ein ähnlicher Passus: ודעו כי המצטדק ואומר בדרכי אבותי הלכתי לא יועיל לו מאומה והלא אלהינו יתברך אמר אל תהיו כאבותיכם... להודיע כי אין חיוב עלינו ללכת אחרי האבות:[3]

Josia berichtet auch in einem anderen Briefe, den wir anderswo veröffentlichen, über die Umtriebe eines Mannes, der die althergebrachten Bündnisse und Gesetze verändern will. Dieser Mann war kein Karäer, denn er unterstand der Jurisdiktion des Gaons.[4]

---

[1] Vgl. über ihn REJ. 68 (1914), p. 46—47.

[2] Ms. Adler Nr. 2776, p. 3b, Z. 29.

[3] Pinsker l. c. p. 34; Weiss, דרו"ד IV, p. 58.

[4] T.-S. 13 J. 14. 10. Josia schreibt: ורע יסורו, ורחו מחלקות איש מריבה, בצע מעשקות, ולבו וכליותיו ריקות, מיראת השם רחוקות, המתחזק בזרוע, והוא גרוע, ובתועבותיו פרוע, המכחש לאלו, והשקר צלו, והחמס פעלו, והתועבות אצלו: המרבה כתבים, אל יהידים ורבים, שקרים וכזבים, וירם לבבו, והוסיף על תועבותיו, שטיית ;ואל אֶל גָבה לבו, וישלף לפניו חרבו, אל צאן מרעיתו ועם קרובו ferner: אורחותיו, למשנא דתותיו, והלך במדותיו, ופיו הודה כניד שפתיו: כי הוא יודיע דתתיו. Vielleicht hat noch der Nagid Samuel I. dieses Gesetzbuch gekannt, wie wir in einem Berichte im ס' העתים p. 40 lesen: וכתב הנגיד הכי ולי אית לי מרבנן דאמרי שכל הדברים הללו טעות הן ולא הוה עלינו להזכירן לולא שיצא ספרו של.... תפלות בעולם ויש בו כמה [טעיות?] כגון הללו ויש לחוש שמא יטעו בהן ישראל וזה שאמר שיש לכל תפלה.... הא שמיע ליה דפליגי ב"ז ורבנן:

Das ist auch der Grund, warum Salomo ben Jehuda, Gaon in Palästina von ungefähr 1023 bis 1052, sich als im Namen der בת הרבנים schreibend bezeichnet.[1]

Schließlich dürfen wir noch auf die sogenannten Zadokite Fragments hinweisen, die am deutlichsten den Einfluß der Karäer auf rabbanitische Kreise zeigen. Es darf jetzt wohl mit Büchler als klargestellt betrachtet werden,[2] daß die Fragmente mit den Sadducäern nichts zu tun haben. Ginzberg,[3] nachdem er zu demselben Resultate gelangte wie Büchler, stellt die Frage auf, ob die alten Karäer diese Schrift gekannt haben oder nicht. Wir beweisen an einer anderen Stelle, daß die Fragmente einer Sekte angehören, die in den ersten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts existiert hat. Von einer Kenntnisnahme unserer Schrift seitens der alten Karäer kann daher keine Rede sein. Hingegen ist es auch nicht richtig, daß die Nichtenehe die einzige Häresie der Fragmente sei. Abgesehen von den sektiererischen Halachot, die Büchler besprochen hat, findet sich noch das Verbot der Polygamie (P. 4, 20). Es ist kein Wunder, daß Tobia ben Eliezer (1096) dagegen polemisiert hat, denn die Sekte war noch um die Wende des Jahrhunderts am Leben.[4] Die Lehre von der Verunreinigung des Heiligtums,[5] dem Beischlaf mit einer, die das Blut ihres Körpers sieht,[6] und am Sabbat[7] sind unter karäischem Einflusse auch ins rabbanitische Lager eingedrungen. Tatsächlich findet sich eine Anfrage in den Responsen über תשמיש am Sabbat. Ms. Adler Nr. 1765 hat: לבעול בשבת מותר לבעול בעילת מצוה בשבת אפילו לכתחילה שאין מתכוין להוציא דם. Ebenso ist das Verbot des Fleischgenusses ein allgemeines Dogma der manichäisch-ketzerischen Lehren.[8] Die Verschärfung der Sabbatgesetze ist ebenfalls demselben Umstande zuzuschreiben.[9]

---

[1] So T.-S. 13 J. 11. 5: ענין בת הרבנים יושבי עיר הקודש אים יבונניה שלמה הצ[עיר] ראש ישיבת גאון יעקב ברבי:

[2] JQR. N. S. III, p. 449.

[3] MGWJ. 1913, p. 415.

[4] Siehe מדרש לקח טוב, ed. Buber, Lev. p. 24a, Deut. p. 79a.

[5] P. 5, 6. Zur Nichtenehe vgl. oben Nr. 2.

[6] P. 5, 7. Vgl. oben Nr. 1.

[7] P. 12, 1.

[8] P. 12, 11 f.

[9] Es ist zu beachten, daß die Sekte nicht die gangbare Halacha der Karäer akzeptieren wollte, sondern nach Belieben von der rabbanitischen sowohl, als von der karäischen, wie auch von anderen sektiererischen Halachot Gebrauch machen wollte.

Es ist jedenfalls beachtenswert, daß alle diese, wie auch einige der oben aus den gaonäischen Responsen erwähnten Abweichungen Erschwerungen und nicht Erleichterungen, also nicht Reformen im modernen Sinne des Wortes enthalten. Das Karäertum, als Vertreter des modernen Judentums, konnte das rabbinische Judentum ebensowenig umstürzen, wie das Reformjudentum das geschichtliche, positive Judentum aufheben kann. Das Moderne wechselt mit jedem Tag, das Heilige bleibt ewig und unabänderlich!

Die Anfänge des palästinensischen Gaonats.

Von Samuel Poznański, Warschau.

Das Vorhandensein von Geonim in Palästina, mit dem offiziellen Titel ראש ישיבת גאון יעקב, mehr als ein Jahrhundert vor dem Verschwinden des babylonischen Gaonats und noch viele Jahrzehnte nach dessen Aufhören, wird für immer eine der überraschendsten Tatsachen bleiben, welche die Geniza zutage gefördert hat. Bekannt wurde diese Tatsache, zuerst in allgemeinen Umrissen, durch die sogenannte Ebiatar-Megilla, worauf dann das Bild durch weitere Funde aus der Geniza immer mehr vollständig wurde. Doch haben diese weiteren Funde nicht immer zur Aufhellung des wirklichen Tatbestandes, sondern manchmal umgekehrt zur Verdunkelung des Bildes beigetragen, indem die neu bekannt gewordenen Einzelheiten sich schwer in den Rahmen des Ganzen einfügen ließen. Es ist hier also ein weiter Spielraum für allerlei Kombinationen, so daß die Geschichte dieser Geonim viele Male umgeschrieben werden mußte. Besonders sind es drei Fragen, die noch immer ihrer vollständigen Lösung harren, und zwar: 1. wann entstand das palästinensische Gaonat? 2. was waren die Ursachen seiner Entstehung? und 3. in welcher Ordnung folgten die Geonim Palästinas aufeinander?

Schreiber dieser Zeilen versuchte, zuerst in verschiedenen Abhandlungen[1] und dann zusammenfassend in einem Exkurs zu seiner vor zwei Jahren erschienenen Schrift unter dem Titel „Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter",[2] eine Antwort auf diese Fragen zu geben. Ich fand nämlich an der Spitze von zwei Memorlisten aus der Geniza und ebenso am Ende einer Genealogie aus dem XIII. Jahrhundert einen Abraham ראש ישיבת גאון יעקב, der, wie ich festzustellen glaubte, in Palästina im X. Jahr-

[1] Siehe besonders REJ LXVI, 60—75; ZDMG LXVIII, 118—128.

[2] Berlin 1914, p. 81—97.

hundert lebte und der als von Rabbi, respektive Hillel, abstammend bezeichnet wird (נכד הגאונים נין רבינו הקדוש גזע הלל הזקן), und da nun auch Ben Meir in demselben Lande und demselben Jahrhundert gelebt, derselben Abstammung sich rühmte und ebenfalls an der Spitze eines Lehrhauses stand, so hielt ich Abraham für dessen Sohn. Da nun die genannten Memorlisten mit ihm beginnen und die Genealogie mit ihm schließt, so glaubte ich zu der Annahme berechtigt zu sein, in Abraham den ersten palästinensischen Gaon zu sehen. Als Zeit der Errichtung des Gaonats nahm ich 943, d. h. ein Jahr nach dem Tode Saadjas, an und glaubte, daß die Umstände damals für eine solche Tat sehr günstig waren. Nach dem Tode Saadjas wurde das Gaonat in Sura vor der Hand nicht besetzt, Pumbadita aber befand sich seit damals in pekuniärer Not und hatte nicht die nötige Kraft, um einschreiten zu können, und so suchte Abraham wenigstens einen Teil dessen auszuführen, was sein Vater Ben Meir beabsichtigt hat. Dieser wollte Babylonien Palästina unterordnen, was ihm aber durch das Dazwischentreten Saadjas nicht gelang, und so emanzipierte sich wenigstens Abraham von Babylonien, indem er in seiner Heimat ein selbständiges Gaonat errichtete. Was nun die Reihenfolge der palästinensischen Geonim anbetrifft, so glaube ich wiederum, mich hauptsächlich auf die genannten zwei Memorlisten und auf andere inzwischen bekannt gewordene Geniza-Funde stützend, festgestellt zu haben, daß auf Abraham dessen Sohn Aron gefolgt ist und auf diesen wiederum dessen Sohn Josia. Dann aber ging das Gaonat auf Aroniden über, nämlich auf einen Josef, an den Šerira im Jahre 989 einen Brief gerichtet hat, und dann auf einen Sohn Josefs, Samuel, der ein Zeitgenosse des Josef ibn Abitur gewesen ist und bei dem ein Sohn Josias, Aron II., das Amt eines „Vaters" (אב"ד) bekleidet hat. Nachfolger Samuels wurde dessen אב"ד, Salomo b. Jehuda b. Berechja (1027—1046), dessen Herkunft unbekannt ist, der aber der tatkräftigste unter den palästinensischen Geonim gewesen zu sein scheint. Auf ihn folgte wiederum der Sohn seines אב"ד, nämlich Salomo b. Josef ha-Kohen, der zum Nachfolger seinen Sohn Josef, der früher sein אב"ד gewesen ist, hatte. „Vater" im Lehrhause Josefs war ein Sohn Arons II., Josia II. Josef erfreute sich aber nicht lange seines Gaonats, denn er wurde von einem aus Babylonien eingewanderten Nachkommen der Exilarchen, von dem Fürsten Daniel b. 'Azarja, gestürzt, woraufhin die weitere Geschichte der palästinensischen Geonim aus der Ebiatar-Megilla ziemlich bekannt ist.

II

Nun fand E. N. Adler ein Geniza-Fragment (T.-S. 13 J 16[16]) unterzeichnet von einem משה הסופר ביר׳ יצחק החבר בסנ׳ גדו׳ ביר׳ שלמה החבר בסנ׳ גדו׳ ביר׳ מאיר ראש ישיבת גאון יעקב und identifizierte[1] den vorletzten mit Ben Meir (so daß er Salomo hieße; nach meinem Dafürhalten hieß er Aron) und den letzten mit dessen Vater, so daß dieser schon, und nicht erst Abraham, den offiziellen Titel ראש ישיבת גאון יעקב getragen haben würde. Das palästinensische Gaonat würde also nicht erst um die Mitte des X. Jahrhunderts, sondern schon am Anfange desselben (und vielleicht schon am Ende des IX. Jahrhunderts) begonnen haben. Doch glaubte ich dieser Identifizierung widersprechen oder wenigstens starke Zweifel gegen sie äußern zu müssen.[2] Salomo kann jedenfalls nicht, wegen seines Titels החבר בסנהדרין גדולה, der von den palästinensischen Geonim meistens auswärtigen Gelehrten verliehen wurde,[3] mit Ben Meir, der doch Schulhaupt war, identifiziert werden und konnte höchstens dessen Bruder sein. Aber kann Meir für den Vater Ben Meirs gehalten werden? Dann wäre es doch verwunderlich, daß der Sohn sich bei seinem Kalenderstreit auf Traditionen, die er von seinen Vorfahren, den Patriarchen, erhalten, beruft, nicht aber auf den Vater, daß er von ihm nicht den Titel ראש ישיבת גאון יעקב geerbt und nur ראש ישיבה, respektive ראש החבורה, genannt wird, und hauptsächlich, daß die oben genannten Memorlisten mit Abraham, einem Enkel Meirs, beginnen und die erwähnte Genealogie mit ihm schließt und nicht auf den Vater und den Großvater, die ja ebenfalls Geonim waren, weitergeführt wurde? Da nun Adler die Zeit des Mose ha-Sofer nicht angegeben hat und da der Titel ראש ישיבת גאון יעקב auch späteren Vorstehern von nichtoffiziellen Lehrhäusern beigelegt wurde, so konnte ja Meir ein solcher gewesen sein.

Nach der Ausgabe meiner Schrift, die infolge der Kriegswirren nicht gleich überallhin gelangen konnte, erschien noch vor

---

[1] REJ LXVII, 45.

[2] Siehe Babyl. Geonim, p. 83, N. 3, und REJ, l. c., 291.

[3] Auch aus diesem Grunde glaubte ich, Meir nicht für einen palästinensischen Gaon halten zu können. Doch gibt es noch einen ר׳ אברהם הכהן החבר בחבורת סנהדרין גדולה בן מרנא ורבנא רב יוסף ראש ישיבת ארץ ישראל (siehe Babyl. Geonim, p. 86, Note 2; REJ LXVIII, 38), dessen Vater, wie jetzt feststeht, der oben genannte palästinensische Gaon Josef, der Vater Samuels, gewesen ist. Möglich aber ist es, daß Salomo, wie wir weiter unten sehen werden, sein Heimatland verlassen hat und nach Egypten ausgewandert ist und erst dort den Titel החבר בס״ג bekommen hat. Dasselbe konnte auch mit Abraham ha-Kohen b. Josef der Fall gewesen sein.

ihrer Kenntnis eine Abhandlung über die Geonim Palästinas von Marmorstein, die weiteres neues wertvolles Material aus der Geniza enthält.[1] Leider wiederholt hier Marmorstein viele alte Fehler und fügt noch manche neue hinzu.[2] Aber nun findet sich bei ihm eine Tatsache, die meinen ganzen Bau zu erschüttern geeignet ist, nämlich daß der Gaon Josia in einem Geniza-Fragment aus Ramla aus dem Jahre 1015 vorkommt. Also fungierte er nach Josef ha-Kohen und nach dessen Sohn Samuel und konnte sein Großvater Abraham kaum schon 943, d. h. 72 Jahre früher, Gaon gewesen sein. Mithin war Abraham weder ein Sohn Ben Meirs noch erster Gaon.[3] Er war wohl, wegen seiner Abstammung von Hillel und Rabbi, von der Familie Ben Meirs, aber nicht dessen direkter Nachkomme, denn dann würden die Memorlisten nicht mit ihm begonnen und die Genealogie nicht mit ihm geschlossen haben. Er stammte vielmehr wahrscheinlich von einer Seitenlinie Ben Meirs. Marmorstein hatte auch die Güte, mir eine Photographie dieses Fragments (T.-S. 13 J 1[2]) zu senden. Es ist dies eine Vollmachtsurkunde (שטר אפטרופים), in der eine Milka, Tochter des רוח,[4] einen Abraham

---

[1] REJ LXVIII, 37—48.

[2] So z. B. hält er noch immer daran fest, daß unter dem in Pardes 26c (nicht 36a) erwähnten Aron b. Josef ha-Kohen, trotzdem daß es hier שאלה זו יצאה לפנינו לשער ישיבה של גולה heißt, nicht Aron ibn Sargâdo, sondern ein Sohn des palästinensischen Gaon Josef ha-Kohen vom Jahre 989 (den er für identisch mit dem gleichnamigen אב"ד, dem Vater Salomos, hält) gemeint sei und führt dabei aus, daß der Ausdruck שער ישיבה של גולה auch außerhalb Babyloniens gebraucht wurde (p. 48). Nun wurde diese Formel vielleicht auch in Egypten, das auf die Benennung גולה prätendierte, gebraucht (siehe Babyl. Geonim, p 99), aber wie konnte Palästina als גולה bezeichnet werden? Der מר רב דניאל ראש הישיבה aus dem Jahre 1056 (p. 41, wo fälschlich 1057) ist selbstverständlich Daniel b. ʿAzarja, Marmorstein aber nennt ihn b. David, wohl wegen דוד ילדהו und לחזות בן דוד יפה, wo aber der König David, auf den Daniel, als Nachkomme der Exilarchen, seine Abstammung zurückführte, gemeint ist. Šemarja, den Vater Efraims, hält er für einen Sohn des Šemarja b. Elḥanan, trotzdem daß dieser ein Kairenser war und den Titel הרב הראש führte (siehe אוצר ישראל, s. v., und Babyl. Geonim, p. 100), jener aber aus Gaza stammte (העזתי) und ohne jeden Titel angeführt wird (siehe z. B. REJ XLVIII, 145; JQR XIX, 254) usw. usw. Auch der auf p. 44—45 edierte Brief Salomo b. Jehudas an Efraim, der mir in einem Faksimile vorliegt, enthält manche Fehler.

[3] Daß aber etwa Abraham und dessen Sohn Aron vor Josef ha-Kohen fungiert hätten, Josia aber nach diesen zweien, ist unwahrscheinlich, um so mehr als wir weiter unten sehen werden, daß Abraham jedenfalls nicht der erste palästinensische Gaon gewesen ist.

[4] Über diesen seltenen Namen vgl. meine Bemerkungen REJ LXVII, 289.

b. Salomo bevollmächtigt, sie in allen ihren Forderungen, die sie an ihren Ehemann Muhtâr b. Salâma hat, bis zum Empfange eines Scheidebriefes, zu vertreten. Diese Urkunde ist sowohl wegen ihres Stiles als auch wegen ihrer formelhaften Termini[1] höchst interessant und verdient eine eingehende Behandlung. Sie hat nun am Anfang die Worte: ...ביום ששה בשבעה ימים בחודש איר בשנה ראשונה של שבוע דהיא שנת ארבעת אלפים ושבע מאות ושבעים וחמש במדינת רמלה הסמוכה ללוד בנחלת בני יהודה (d. i. 29. April 1015), und am Ende die Unterschriften: חלף,[4] בן ישראל נ״נ שמואל,[3] בן צמח החזן נ״נ יעקב,[2] בן כיראן נכתבה עידותו בפניו sowie יאשיהו ראש ישיבת גאון יעקב ברבי.[5]

Hat es sich nun als Tatsache ergeben, daß Abraham nicht der erste palästinensische Gaon gewesen, so taucht nun die Frage auf, ob es nun nicht doch Meir gewesen und ob er demnach doch nicht als der Vater Ben Meirs gelten kann. Ich ließ mir nun das betreffende Schriftstück aus der Geniza photographieren und teile es hier in extenso mit. Mit Ausnahme einiger Stellen ist es ziemlich leserlich.

---

[1] So finden wir z. B. hier in Verbindung mit אפטרופוס das aus dem Griechischen stammende אנטילר, das nur einmal in der talmudischen Literatur vorkommt (Jer. Sanhedrin II, 1, fol. 19[d], l. 15 von unten; vgl. Levy und Krauss s. v.).

[2] Wahrscheinlich identisch mit Abû Jûsuf ibn כִּירָן, dem Besitzer oder Kopisten von ms. Bodl. 2845 [3]. Der seltene Namen des Vaters, der hier in der jüdischen Literatur zum erstenmal auftaucht, ist aber, trotz der Punktation, Ḫairân (خيران) zu lesen; siehe al-Moschtabih, ed. de Jong, p. 194.

[3] Dieser Samuel b. Ṣemaḥ ha-Ḥazzân kommt auch auf der Rückseite eines von Josia nach Raphia (רפח) gesandten Briefes vor (siehe Babyl. Geonim, p. 85), aber in einem Passus, der als später Zusatz kenntlich ist.

[4] Den bei Juden seltenen arabischen Namen Ḫalaf trug bekanntlich auch der Gaon Aron ibn Sarǵâdo, woraus dann irrtümlich כלב wurde; siehe Harkavy, Studien und Mitteil. V, 225 oben; Steinschneider, JQR XI, 126, Nr. 282; Bacher, REJ XLIX, 300.

[5] Auch den Note 3 erwähnten Brief zeichnet Josia (aber merkwürdig am Anfange des Briefes) mit der Endung ברבי, ebenso wie später Salomo b. Jehuda (siehe Babyl. Geonim, p. 89, N. 1). Über ברבי siehe B. Goldberg, המגיד XIX, Nr. 33 ff.; J. Mendelssohn, האשכול, ed. Günzig, I. 158 und zuletzt Krauss, REJ LXVII, 172.

Hier folgt sein Wortlaut:

׳אתך[1] השר היקיר הנחמד יפדה צור ממעד.
׳ברכותיך יעדיף ויישר לך נהל (?) ביכל[2] צעד.
׳רוחך ישמור בעיתותי אף וזעם ורעש ורעד.
׳הרקת טובותיך ׳י׳ש׳מ׳ו׳ר[3] ימשוך מבלי פסק ומעד.
5 ׳מאל אביך ויעוריך ויזכיך לחזות קדוש אביעד.[4]
אתה... יקר תפארת מרנא אבי סעד.
.... מאיר ככוכבים ינוחם[5] וינצל מלחם ויפולט
מהם ומידו[5] יוחם וישמור צור את חמודו ויברך כל משלח ידו
וישלה עזרו מקדש ומציון יסעדו בן כבוד יקרת מר׳ סהל:
10 חסדי השר הגדול לכל משוכים ואל מעינו יאתיו
כל מסכינים וצריכים ושולח.. טובו במעדנים למו עורכים
יברכהו מלך המלכים..... לישועת חוכים ויהיה בראש
הזוכים וכן יהי רצון בנילה ועלצון ומילאוי חפצון:
ואני עבדו הצעיר שוחר טובו מקוה חסדו באתי
15 להקדים פניו כפי נואי שמועתו אשר שמעתי אשר הוא מוסיף
עליה ועודף כענין שאמרה מלכת שבא לשלמה[6] אשרי
אנשיך אשרי עבדיך כול אם טוב בעיני השר לנהוג עמי
די אושר מנהגיו למען שאשוב מנוכח הדרתו שש ושמח
ואני נחוץ ללכת אל זקיני שהוא חולה יעשה ביקרו הקדש[7]
20 ברוך הוא יכפיל שכרו ועל ב.... לו יזכירו ויקיים שיברו
וישמרו וינצרו לעד ושלום כבודו ירבה לנצח: >>

קטון עבדיו משה הסופר ב׳ר׳ יצחק החבר בס׳נ גדו׳ ב׳ר׳
שלמה החבר בס׳נ גדו׳ ב׳ר׳ מאיר ראש ישיבת גאון יעקב
תׄנׄצׄבׄהׄ

Der Adressat dieses im pajtanischen Stil gehaltenen Briefes ist nun ein auch anderweitig bekannter vornehmer Herr, ᵓAbû Saʿd Abraham b. Sahl, und dadurch läßt sich Zeit und vielleicht auch Ort des Schriftstückes mit einer gewissen Genauigkeit bestimmen. Ms. Bodl. 2877[40] enthält nämlich auf der Vorderseite eine Elegie, die zur Überschrift hat: ממא קאלה על השר הגדול חסד בן ישר נ׳נ

[1] D. h. אותך.
[2] D. h. בכל.
[3] Durch Striche als überflüssig bezeichnet.
[4] D. h. den Messias, siehe Jes. 9, 5.
[5] Lesung unsicher.
[6] I. Kön. 10, 8.
[7] Anstatt הקדוש.

und deren Beginn lautet: כתב בא מפאת צען בשם א״ש. Auf der Rückseite aber heißt es: פיוט על שני האחים נוחם בגן עדן אברהם המבונה אבו סעד ואחיו חסד המבינה אבו נצר אולאד סהל אלתסתרי נ״ע. Also war unser Abraham ein Bruder des 'Abû Nasr Ḥesed b. Ješer (= arab. Sahl), der hier ebenfalls als „großer Herr" bezeichnet wird. Die Brüder werden at-Tustari (wofür auch al-Dustari vorkommt) genannt, d. h. sie gehörten zu einer aus Tustar in Persien stammenden Familie, lebten aber, wie man sieht, in Fostât, d. h. Alt-Kairo (hebr. צען). Nun ist Ḥesed b. Ješer kein anderer als der Vater des jetzt ziemlich bekannten karäischen Gelehrten und Schriftstellers Ješer b. Ḥesed[1] b. Ješer, der arabisch 'Abû Faḍl Sahl b. Faḍl (= hebr. Ḥesed) b. Sahl at-Tustari genannt wird. Ibn al-Hiti zählt ihn zu den hervorragendsten Gelehrten unter den Karäern und erwähnt mehrere Schriften von ihm aus dem Gebiete der Philosophie und der Gesetzeskunde und vielleicht auch der Astronomie.[2] Auszüge aus einer dieser Schriften, betitelt „Bemerkungen über die Einheit Gottes und die Gerechtigkeit", und aus einer anderen unter dem Titel „Kritische Bemerkungen zu der Metaphysik des Aristoteles" sind in Ms. Brit. Mus. 896[5] (fol. 20—67) enthalten und stammen noch aus den Lebzeiten Ješers.[3] Seine Zeit läßt sich dadurch bestimmen, daß sein jüngerer Zeit-

[1] Melammed Fâḍil nennt den Vater in seinem Siddur Ms. Berlin חסדאל (in Ms. Paris aber חסד, siehe Steinschneider, Kat. Berlin II, 48; nachzutragen in meinem Firuz, p. 16, N. 2 = MGWJ LVII, 55, N. 2).

[2] JQR IX, 435: ואלשיך ישר בן חסד בן ישר אלדסתרי רח את כאן מן אלעלמא אלכבאר ולה כתאב אלתלויח פי עלם אלכלאם פי אלפאצ׳הם (= אלפאטהם) ובראהינהם ורד״ עלי אלפיומי איצא ולה כתאב פי אלאעתדאל וכתב כתירא מן אלפקה אלמדכל. Das arabische אעתדאל bezeichnet unter anderem auch Äquinoktium, so daß die betreffende Schrift Ješers vielleicht astronomischen Inhalts gewesen ist. Fragmente seines Gesetzbuches finden sich vielleicht handschriftlich in Petersburg, siehe Harkavy, Stud. u. Mitt. VIII, 65, N. ד; 66, N. ה und 75, N. א. Über Ješer siehe Gottlober, בקרת לתוה״ק, p. 186; Steinschneider, JQR XII, 124 und Arab. Lit. d. Juden, § 69; dann meine Bemerkungen in MGWJ XLI, 189 und REJ LXV, 156, sowie mein Zur jüd.-arab. Litter., p. 19, 56 und mein Opponents, Nr. 18.

[3] مواضع متفرّعة من كتاب الشيخ الجليل ابى الفضل سهل بن الفضل بن سهل التسترى ادام الله علاه من كتابه الموسوم بالتلويح الى التوحيد والعدل ومواضع من كتابه الموسوم بالتحرير لكتاب ارسطو فيما بعد الطبيعة. Die Ausdrücke التوحيد والعدل sind zwei im Kalâm bekannte Termini, so daß die Schrift Ješers vielleicht mit einem am Anfange des karäischen Kodex, Ms. Brit. Mus. 589, erwähnten كتاب الاشارة فى اصول التوحيد والعدل identisch ist. Ješer ist noch Verfasser eines Kommentars zum Pentateuch, wovon Fragmente handschriftlich in Petersburg (siehe ZATW I, 158) und aus dem wohl Stellen als כלאם אלדסתרי in einem karäischen Kommentar zu Deuteronomium aus dem Jahre 1352 (Ms. Brit. Mus. 334) angeführt werden.

genosse ʿAli b. Sulejmân[1] in einem im Jahre 465 der Heġra (= 1072/73) verfaßten philosophischen Traktat, der (vielleicht Autograph) an der Spitze der genannten Handschrift sich findet, at-Tustari, d. h. Ješer, noch als lebend zitiert (אדאם אללה בקאה) und von ihm sagt, daß er noch vor ihm über dasselbe Thema geschrieben hätte.[2] Ješer war also 1072 nicht mehr jung und dürfte etwa zirka 1010 geboren sein. Da nun Abraham der ältere Bruder seines Vaters gewesen war (denn er wird in der erwähnten Elegie vor diesem genannt), so dürfte er etwa zirka 960 geboren sein,[3] und wenn er bei der Abfassung des Briefes etwa 60—70 Jahre alt gewesen war, so würde dieser Brief zirka 1020—1030 geschrieben worden sein. Dies ist auch die Zeit des Mose ha-Sofer, der wohl auch nach Kairo gehört.[4] Daß nun ein Nachkomme eines Gaon einen derartig abgefaßten Brief an einen Karäer schreibt, soll uns weiter nicht wundern. Es scheinen gerade damals gute Verhältnisse zwischen

---

[1] Über diesen Autor, dessen Karäertum in unrichtiger Weise von Pinsker bezweifelt und von Schorr negiert wurde, siehe zuletzt meinen Artikel in der jüd.-russ. Enzykl., s. v. (I, 866—868).

[2] Vgl. G. Margoliouth, REJ LVII, 314. ʿAli wird noch mit einem Mose b. Ḥesed in Verbindung gebracht. So heißt es am Anfang von Ms. Brit. Mus. 305[2]: הקדיש אותו המשכיל עלי [בן] שלמה ז"ל על המשכיל משה בן השר חסד ז"ל וכו'. Dieser Mose dürfte ein Bruder Ješers gewesen sein, um so mehr als Ḥesed auch hier השר betitelt wird.

[3] Es ist das wohl derjenige אברהם אלתסתרי, der ביום ד' ט"ו להדש זיו כ"ה לספירה שנת תשע"ח להרבן שני der karäischen Gemeinde in Fostât (לכנסת בני מקרא בציען מצרים) einen Pentateuch geweiht hat, nur hat Firkowitsch das Jahrhundert (846) und ebenso die Zahlenbuchstaben für Wochen- und Monatstag gefälscht (siehe דקדוקי הטעמים, ed. Baer-Strack, p. XXXIV) Ganz von Firkowitsch erfunden dürfte das Epigraph sein, angeblich aus dem Jahre 789, das sich am Ende der Pentateuch-Handschrift T. 17 findet und folgendermaßen lautet: זה ספר תורת יהוה תמימה עם מסורת אבי מר ור' אשר המלמד הסופר הזקן הגדול נ"נ מכרתי אני נחמיה בנו לנג"ק השר הגדול מר ור' אברהם אלתסתרי משנה למלך מצרים ומכרתי לידו ביום ראשון י"ד לראש הדשים ערב חג הפסח שנת תשכ"א להרבן בית ק-ישנו וכו' (beachte, daß hier der Rüsttag des Osterfestes auf einen Sonntag fällt, ebenso wie in dem vorhergehenden Epigraph). Einen älteren Abraham at-Tustari aus Bagdad, aus der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts, erwähnt Masʿûdi in seinem Kitâb at-tanbîh w'al-'ašrâf unter den hervorragendsten jüdischen Mutakallimûn (Bibl. Geogr. Arab., ed. de Goeje, VIII, 113: وآخر من شاهدنا منهم ممن تقدّم اليانا من مدينة السلام بعد الثلاثماية ابرهيم اليهودى التسترى وكان أحذق من تاخّر منهم فى النظر وأحسنهم تصرّفا فيه; vgl. Harkavy, לוח אחיאסף II, 1894, p. 280, und Steinschneider, JQR XII, 124, Nr. 149c). Ob auch dieser ein Karäer gewesen (wie der dort erwähnte David al-Ḳumisi)?

[4] Vielleicht ist dahin schon sein Großvater Salomo ausgewandert, und daraus würde sich erklären, daß sowohl er als auch dessen Sohn Isak den Titel החבר בס"ג führen (siehe oben S. III, Note 3). Auch Nachkommen der späteren palästinensischen Geonim wanderten vielfach nach Egypten aus.

Rabbaniten und Karäern geherrscht zu haben. So wenden sich z. B. um dieselbe Zeit (1029) die Vorsteher der Gemeinde Alexandriens an Efraim b. Šemarja, als das Haupt der palästinensischen Gemeinde in Fostât, um einen Beitrag zur Auslösung von sieben Gefangenen, wovon vier Rabbaniten und drei Karäer.[1] Im Jahre 1038 war das Haupt der jüdischen Gemeinde in Fostât, Abû-l-ʿImrân Mûsa b. Jaʿḳûb b. Isḥâḳ, zugleich auch Haupt der Karäer.[2] Etwa 45 Jahre später (1082) heiratet der ägyptische Exilarch David b. Daniel, ein Sohn des palästinensischen Gaon Daniel b. ʿAzarja, die Tochter eines vornehmen Karäers, unter Beihilfe des ägyptischen Gaons Josia b. ʿAzarja ha-Kohen (siehe Babyl. Geonim, p. 100).

Hat nun Mose ha-Sofer seinen Brief um 1020—1030 geschrieben, so gehört sein Urgroßvater Meir jedenfalls der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts an, und schon aus diesem Grunde ist es wahrscheinlich, daß er einer der palästinensischen Geonim gewesen ist, da, soweit bis jetzt bekannt ist, um jene Zeit nur diese, nebst dem babylonischen, den Titel ראש ישיבת גאון יעקב führen.[3] Es fragt sich nun, ob er mit dem Vater Ben Meirs identifiziert werden kann? Chronologische Schwierigkeiten stehen dieser Identifizierung nicht im Wege. Ben Meir hatte zur Zeit des Kalenderstreites (921) schon einen erwachsenen Sohn, mußte also damals wenigstens schon 40 Jahre alt gewesen sein. Er wurde also spätestens zirka 880 geboren; sein Vater Meir also zirka 850—860. War nun Mose bei der Niederschrift seines Briefes etwa 50—60 Jahre alt, so wurde er zirka 960—980 geboren, d. h. etwa 110—130 Jahre nach seinem Urgroßvater, was ganz normal ist.[4] Zur Analogie will ich darauf hinweisen, daß z. B. Maimonides 1135 geboren wurde, sein ältester Urenkel aber, Abraham, der Sohn des Nagids David,

---

[1] Siehe JQR XIX, 252, l. 35. Um diese Zeit scheinen die Karäer in Egypten überhaupt eine dominierende Stellung eingenommen zu haben. Möglich also, daß sich der Passus in dem Briefe aus Egypten an Salomo b. Jehuda (ed. Müller-Kaufmann, Papyrus Erzherzog Rainer V, p. 127 ff., l. 41) wo der Schreiber bittet: . . . שיגדיל חסדו בכתב ידו אל הזקן היקר הצדיק כק מר ורב חסד הישר הנכבד להחזיק לו טובה כי הוא מתעסק בכל מאודו ומתחזק ברכנו בכל יכלו לעזרנו, auf Ḥesed b. Ješer bezieht. Erst mit der Ankunft des Maimonides wurde ihre Lage erschüttert und ihrem Einfluß auf die Rabbaniten ein Ende gemacht.

[2] Siehe ZfHB XI, 102.

[3] Die egyptischen Geonim z. B. nennen sich ראש ישיבה של גולה und treten erst nach dem Verschwinden des babylonischen Gaonats auf, siehe Babyl. Geonim, p. 99 ff.

[4] Der Großvater (זקיני), von dem Mose in seinem Briefe spricht, braucht allerdings nicht Salomo gewesen zu sein, vielleicht der Vater seiner Mutter.

1246, d. h. um 110 Jahre später; der jüngste Bruder Abrahams aber, Jakob, wurde erst 1277 geboren, d. h. 142 Jahre nach seinem Urgroßvater.[1] Auch die von mir oben hervorgehobene Schwierigkeit, nämlich die, daß sich Ben Meir in seinem Streit um den Kalender auf die von seinen Vorfahren, den Patriarchen, ererbten Traditionen beruft (בענין שלמדנו וירשנו מאבותינו רבן גמל' הנשיא ורבינו יהודה הנשיא), nicht aber auf seinen Vater, und daß dieser überhaupt in dem ganzen Streit gar nicht erwähnt wird, scheint mir jetzt auf einfache Weise gehoben werden zu können. Abgesehen davon, daß wir ja nur einen Teil der auf den Sreit sich beziehenden Schriftstücke besitzen, so ist es wahrscheinlich, daß Ben Meir nur diejenigen seiner Vorfahren erwähnt, die mit dem Kalender in Verbindung gebracht werden können. Von Rabban Gamliel haben wir ja derartige Nachrichten im Talmud (דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל בטבלא ובכותל בעלייתו וכו'; dann die bekannte Stelle: אמר להם רבן גמליאל כך מקובלני מבית אבי אבא שאין חדושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה וכו'). In betreff Rabbis aber gab es eine Tradition in den Lehrhäusern der palästinensischen Geonim, daß er es war, der angesichts der zunehmenden Zerstreuung und der überhandnehmenden Streitigkeiten beschloß, „das Geheimnis der Einschaltung" nicht mehr wie bisher nur den Schulhäuptern, sondern es allen Gelehrten und den Mitgliedern des Sanhedrin zu überliefern und es ganz Israel zu lehren, worauf sein Beschluß für alle seine Nachfolger maßgebend wurde.[2] Der Vater Ben Meirs aber dürfte sich mit Kalenderfragen nicht speziell beschäftigt haben.

Aber nun stellt sich uns eine andere Schwierigkeit in den Weg. Unlängst wurde der Überrest von Ben Meirs zweitem Brief an seine Freunde in Babylonien nach einem etwas vollständigeren Geniza-Fragment veröffentlicht, und da findet sich ein in der ersten Ausgabe fehlender Passus, der seines sehr interessanten Inhaltes wegen es verdient, ganz hierher gesetzt zu werden, und zwar:[3]

---

[1] Vgl. Brann, MGWJ XLIV, 24.

[2] Siehe Ebiatar-Megilla, p. 9, l. 4 ff.: ... וכל אילו דקאמרן דמעכבין ואין מעברין לפי שהיה סוד העיבור אצל ראשי ישיבות של כל זמן וזמן שיש להן להוסיף ולפחות כד קאמרן. אבל מימות רבינו הקדוש ועד עכשיו שנתפזרו יש' בכל הארצות ורבו מחלוקות ומסיגי גבולות נערים בנערים שאין בהן יראה [יראו] שיהיה הסוד מסור בידם לבד עמד ומסר הסוד לכל החכמים והסנהדרין והכהים הוא והם ללמדו לכל יש' ... וכן נהגו בתי דינים וגאונים שהיו אחריו כמעשה רבינו הקדוש זצ"ל וכו'. Auch in betreff des Rabban Gamliel heißt es hier (p. 7, l. 22 ff.): ... ורבן גמל' מסר הסוד לבנו ר' שמע' וממנו היו למדין קביעת מועדים ועבורים שהרי גם הוא כתב מהודעין אנחנא לכון דגוזליא רכיכין כול' ואלו חבראיי לא קאמ' וכו' (also handelt es sich hier um Gamliel I., während die im Texte angeführten Stellen von Gamliel II. handeln).

[3] JQR, N. S., V, 554, l. 16 ff. Frühere Ausgaben bei Schechter, Saadyana, Nr. V—V*a*, und bei Bornstein, מחלקת רס"ג ובן מאיר, p. 90—93.

...והזכרתם שניתן נפשינו על ישראל זו היא וכתינו וכת אבותינו תחלה דויד מלך ישראל אמ' תהי נא ידך בי וגו'. ושנייה מהלל הזקן שנתן נפשו על ישראל כמה פעמים. ושלישית מרבינו הקדוש שנתן דמו על ישראל וגדרן. ורביעית מר' יהודה הנשיא. וחמישית מר' מוסי שנהרג בעזרה מתחת יד זרע ענן. ומאבותינו ר' מאיר ור' משה שבמה פעמים ביקשו השונאים להרגן ועשה שדי למען שמו. וששית ממנו אנחנו אשר עבר[ו] עלינו צרות רבות ורעות והכישת בית האסורים ועינוי הכבל ומ[כו]ת עד לצאת הנפש הכיפורים (הכופרים?) ראשונה ושנייה מתחת ידי בני ענן השונאים וכו'. Enthält nun dieser Passus so manches Rätsel, so z. B. daß Hillel, Rabbi und Jehuda II.[1] mit Aufopferung ihres Lebens für ihr Volk eingetreten seien, wofür es sonst keine Quelle gibt, dann die interessante Nachricht von einem R. Mûsa, der von den Karäern an Stelle des früheren Tempels[2] ermordet wurde, ebenso der letzte Passus über die verschiedenen Drangsale, die Ben Meir selbst durchgemacht,[3] so ist doch besonders verwunderlich, daß er seinen Vater Meir, dem neben seinem Großvater Mose ebenfalls von seiten der Karäer[4] Lebensgefahr drohte, nur einfach ר' מאיר nennt und ihn nicht Gaon betitelt. Oder sollte das aus Rücksicht auf den Großvater ר' משה, der noch nicht Gaon war, geschehen sein? Daß aber hier nicht der Vater Ben Meirs, sondern einer seiner Vorfahren gemeint sein soll, ist schon darum unwahrscheinlich, weil der Name Meir in gaonäischer Zeit im Orient sehr selten ist. Ich kenne nur noch einen Träger dieses Namens

---

[1] Dieser muß doch wohl unter ר' יהודה הנשיא, im Gegensatz zu Rabbi, der רבינו הקדוש genannt wird, gemeint sein. Doch sahen wir oben (כענין שלמדנו וכו'), daß Ben Meir auch Rabbi רבינו יהודה הנשיא nennt.

[2] נהרג בעזרה ist allerdings die Nachahmung einer talmudischen Redensart, aber wie es scheint, ist hier ein spezieller Ort des früheren Tempels gemeint, wahrscheinlich der Ölberg, wo sich am Hüttenfest Rabbaniten und Karäer zu versammeln pflegten und wo es leicht zu Schlägereien und dann auch zu Totschlägen kommen konnte (später, wo Rabbaniten die Oberhand hatten, drangsalierten sie die Karäer, aber selbstverständlich kam es nicht bis zu einem Mord; siehe die Belege REJ XLVIII, 153, N. 2). Wenn wir die Zeit Mûsas wüßten, hätten wir ein Datum a quo für das Vorhandensein von Karäern in Jerusalem, jedenfalls waren sie dort vor dem Vater und Großvater Ben Meirs, also jedenfalls schon um die Mitte des IX. Jahrhunderts. Demnach sind meine Ausführungen in ראשית התישבות הקראים בירושלים, p. 11 ff., zu modifizieren.

[3] Vgl. dazu Bornstein zur Stelle und ראשית התישבות, p. 15.

[4] Das sind doch wohl die שונאים, wie im letzten Passus מתחת ידי בני ענן השונאים. Zu beachten ist dabei, daß Ben Meir nicht von Karäern spricht, sondern von Nachkommen ʿAnâns, d. h. doch wohl von ʿAnaniten. Der Namen Karäer kommt zwar schon bei Benjamin Nahawendi, also in der zweiten Hälfte des IX. Jahrhunderts, vor, aber wie Ḳirḳisâni (Abschn. I, ed. Harkavy, p. 317, l. 4) berichtet, bildeten die ʿAnaniten noch zu seiner Zeit (937) eine zwar geringe, aber doch besondere Gruppe. Sollten etwa anfangs nur diese in Palästina gewesen sein? oder sind die „Nachkommen ʿAnâns" hier wörtlich aufzufassen?

um diese Zeit, nämlich Meir b. Josef, an den der Gaon ʿAmrâm im Jahre 858 eine vollständige Sammlung von Responsen geschickt hat.[1] Doch kann es reiner Zufall sein, daß Ben Meir diesmal seinem Vater den Titel Gaon nicht beigelegt hat,[2] überdies genügt diese eine Tatsache nicht, um alle Beweise für die Identifizierung des Urgroßvaters des Mose ha-Sofer mit dem Vater Ben Meirs umstoßen zu können.

Die Seltenheit des Namens Meir ist eben ein weiterer Beweis für die Identifizierung. Dann kommt noch ein anderer Umstand hinzu. Der erste Brief Ben Meirs an seine Freunde in Babylonien beginnt, nach der gereimten Einleitung, mit der in gaonäischen, aber auch in nichtgaonäischen Briefen fast stereotyp gewordenen Begrüßungsformel:[3] שאו שלום ממני ומן יצחק אב בית דין שלנו ומן סנהדרין גדולה וסנהדרין קטנה היושבת לפנינו ומן החכמים והמשנים ומכל הדרין ומן תלמידין ומן הזקנים והשופטים והסופרים והחזנים ומן החורין והסגנים ומכל שארית עדת ישראל הדרים במקדש יי״י ובצבי ארצות וכו׳. Hier haben wir nun schon eine volle Organisation des Lehrhauses, mit einem „Vater", mit Schülern, Schreibern und Richtern, mit „Reihen" und den Titeln „großes und kleines Sanhedrin" usw. usw.[4] Also muß es schon eine gewisse Entwicklung hinter sich gehabt haben und müssen alle diese Würden und Ämter, die fast alle den gaonäischen Hochschulen eigen sind, schon vor Ben Meir existiert haben. Daß aber dieser in den erhaltenen Schriftstücken niemals Gaon genannt wird, scheint mir jetzt ebenfalls ohne Belang zu sein, da wir ja seine Person nur in den Schriftstücken der Gegner angeführt finden, die ihn naturgemäß nur ראש ישיבה nennen.[5]

---

[1] Siehe Geonica, ed. Ginzberg, II, 326. In der Familie Abrahams, die meiner Vermutung nach, zu einer Seitenlinie Ben Meirs gehört, finden wir einen Meir (= Nehorai) erst im Jahre 1161 (siehe REJ LXVI, 70). Die ältesten bekannten Träger des Namens Meir in Europa dürften Meir b. Isak שליח צבור in Deutschland und der Vater des Josef ibn Megaš in Spanien gewesen sein.

[2] Šerira z. B. nennt seinen Großvater Jehuda רב יהודה גאון אבי אבינו (Studien und Mitteil. IV, 198 unten, 201) vielleicht auch גאון זקננו (ibid. 98; vgl. p. 360); Hai nennt seinen Vater Šerira גאון אבינו (ibid. 2) und seinen Großvater Ḥananja גאון זקננו (ibid. 48).

[3] Kombiniert nach Bornstein, p. 48, und E. N. Adler, REJ LXVII, 50. Vgl. über diese Formel zuletzt mein ענינים שונים I, 48 (wo noch hinzuzufügen wäre, daß eine ähnliche Formel sich auch noch bei Abraham Maimûni findet, siehe Eppenstein, Abraham Maimuni, p. 31, N. 3).

[4] Nur das Amt eines שלישי scheint damals noch nicht existiert zu haben. Wir finden es zuerst bei Salomo b. Jehuda, der es vielleicht auch zuerst eingeführt hat, vgl. Babyl. Geonim, p. 88.

[5] Auch Josef ha-Kohen, der doch gewiß Gaon gewesen, wird von Šerira nur ראש ישיבה genannt, siehe ibid., p. 85.

Saadja aber gönnt ihm sogar diesen Titel nicht und nennt ihn nur ראש החבורה.[1] Daß er überdies von seinen Gegnern nicht mit seinem eigenen Namen angeführt, sondern als Sohn seines Vaters bezeichnet wird, kann zweierlei Ursachen haben. Entweder kann in בן מאיר etwas Verächtliches für seine Person liegen, wie in den biblischen בן ישי (I. Sam. 20, 27. 30), בן רמליהו (Jes. 7, 5) und *ὁ τοῦ Ἀβούβου* (I. Macc. 16, 15; siehe Kautzsch zur Stelle), wie ja Ben Meir wiederum seine Antagonisten בן פיומי und בן זכאי nennt (JQR, N. S., V, 552. 554),[2] oder wollten sie damit bezeichnen, daß er nicht als ein rechtmäßig ordinierter zu betrachten sei, wie der talmudische בן בתירה,[3] oder es kann darin endlich eine Art Anerkennung für den Vater Meir liegen, der im Gegensatz zu seinem Sohn vielleicht auch bei den Gegnern in Achtung stand. In seinen Briefen nach Babylonien spricht Ben Meir von dem guten Verhältnis zwischen diesem Lande und Palästina,[4] was doch nur auf die Zeit vor dem Kalenderstreit, d. h. auf die Zeit Meirs, bezogen werden kann. Erst der ausgebrochene Streit trübte das gute Verhältnis.

Es ist also anzunehmen, daß Meir Gaon gewesen, und dabei der erste dieses Titels, und es drängt sich von selbst die Frage auf, welchen Umständen diese Institution ihre Entstehung zu verdanken hat? Man könnte sie in den damaligen Verhältnissen der beiden babylonischen Hochschulen suchen. Diese beiden Hochschulen machten am Anfange des X. Jahrhunderts eine Krisis durch. Die suranische lag schon 911, nach dem Tode Šalom b. Mišaels, danieder und hatte in ihrer Mitte keine Gelehrten mehr.[5] In Pumbadita wiederum brach 917, nach dem Tode des Jehudai b. Samuel, ein Streit zwischen den Mitgliedern der Akademie und dem Exilarchen aus,

---

[1] Siehe Bornstein, p. 8, N. 1; p. 62, l. 22. In der Ebiatar-Megilla, p. 9, l. 12, kommt der Titel גאון החבורה vor.

[2] Von Saadja wird Ben Meir auch als מחטיף bezeichnet (siehe Bornstein, p. 58, l. 6 und p. 64, l. 16; ein den Arabern nachgeahmtes und von dem Gaon auch sonst beliebtes Vorgehen seinen Gegnern gegenüber, vgl. Harkavy, Studien und Mitteil. V, 144), doch findet sich auch der Spitznamen בן מחטיף (JQR XVI, 290. 296).

[3] Siehe Taanit 3ᵃ. Ähnlich werden auch die Namen von Ben Azzaj, Ben Zoma und Ben Zakkai erklärt, die ja aber auch mit vollem Namen vorkommen. Benennungen nach dem Vater kommen schon in der Bibel vor (z. B. בן חור etc., I. Kön. 4, 9), dann auch aus der Zeit des zweiten Tempels (siehe Büchler, Priester und Cultus, p. 170), im Talmud (z. B. בן אלעשה der Schwiegersohn Rabbis) und in gaonäischer Zeit (z. B. die Masoreten Ben Ašer und Ben Naftali, Ben Efraim usw.).

[4] Siehe den ersten Brief Ben Meirs bei Bornstein, p. 49—50.

[5] Šerira, ed. Neubauer, p. 39: . . . ובתריה מר רב שלום בר רב מישאל ז׳ שנים ובתריה אידלדלא מילתא במתא מחסיא טובא ולא אשתארו בה חכימי:

indem jene Mebasser, dieser Kohen Ṣedeḳ zum Gaon ernannte.[1] Diese Zustände benützte vielleicht Meir, um ein Gaonat in Palästina ins Leben zu rufen, so daß er es etwa 918 errichtet und darin nur zwei Jahre fungiert hätte. Sein Sohn würde dann einen Schritt weiter gegangen sein, indem er den Versuch machte, Babylonien Palästina unterzuordnen, was ihm aber, dank der Intervention Saadjas, nicht gelang.[2] Aber in diesem Falle würde sich das gute Verhältnis zwischen Babylonien und Palästina vor dem Ausbruche des Streites schwer erklären lassen. Es ist also wahrscheinlicher, daß das Gaonat ein Bollwerk gegen das Vordringen der Karäer in Palästina werden sollte. Auch in Babylonien, dem Stammlande dieser Sekte, wurde man sich erst jetzt der drohenden Gefahr bewußt. Bis zum Ende des IX. Jahrhunderts hat man sie entweder unterschätzt oder sie drängte sich dort nicht in den Vordergrund.[3] Ihr Hauptsitz in diesem Jahrhundert scheint Persien, ein für alles Sektenwesen, sowohl jüdisches als auch muhammedanisches, so günstiges Land, gewesen zu sein, weswegen wir auch nur hier zwei bedeutende karäische Namen haben, nämlich Benjamin b. Mose in Nahawend und Daniel b. Mose in Damagân, in der Provinz Ḳumis. Erst an der Grenze des IX. und X. Jahrhunderts scheinen sie auch in Babylonien und noch mehr in Palästina an Bedeutung gewonnen zu haben. Das veranlaßte wohl einerseits die Führer der babylonischen Judenheit, Saadja, der als 23jähriger junger Mann schon eine Schrift gegen ʿAnân verfaßt hat, nach Babylonien einzuladen, wo er den Kampf mit den Karäern in intensiver Weise aufgenommen hat,[4] anderseits wiederum schufen die Vorsteher

---

[1] Ibid. p. 40: ... ובתריה מלך רב יהודאי גאון זקננו ... ושכיב באדר שנת רכ"ה והות פלוגתא בין רבנן דמתיבתא ודוד הנשיא דרבנן דמתיבתא איכנפו וקריוה למר רב מבשר כהנא גאון ... ודוד נשיא קריוה למר רב כהן צדק כהנא ... והות פלוגתא ביניהון עד חדש אלול שנת רל"ג ועבדו שלמא דוד נשיא עם מר רב מבשר גאון וכו׳:

[2] Das Einstellen des Streites zwischen David b. Zakkai und Mebasser im Jahre 922 hängt wohl, wie schon Bornstein (p. 12) richtig erkannt hat, mit dem Auftreten Ben Meirs zusammen.

[3] Daraus erklärt sich vielleicht auch, daß in der vorsaadjanischen gaonäischen Literatur von den Karäern nur an zwei Stellen die Rede ist, und zwar wird auf sie angespielt in einem Responsum eines Schülers eines Râba, der ein Schüler des Jehudai Gaon gewesen ist (ed. Harkavy, הגרן IV, 72), dann in den bekannten Worten Natronais, der das Gesetzbuch ʿAnâns nur vom Hörensagen kannte (סדור רב עמרם, ed. Warschau, fol. 37ª).

[4] Das Jahr, in dem Saadja seine Heimat Egypten verlassen hat, ist nicht genau bekannt, jedenfalls war es zwischen 912—920, denn er verließ es, nachdem er mehr als 20 Jahre alt war, wie aus dem Fragment Saadyana, p. 134, folgt (כי נער אתה לא תדע צאת ובוא כי בן עשרים ...), aber lange vor dem Kalenderstreit mit

der palästinensischen Judenheit das Gaonat, um gegen sie eine feste Organisation zu haben.[1] Die Babylonier dürften die Schöpfer dieser Institution als willkommene Kampfgenossen angesehen haben, und daraus erklärt sich das ursprüngliche gute Verhältnis zwischen Babylonien und Palästina. Wie nun die Regierung sich dazu verhalten hat, ist schwer zu wissen, da keine diesbezüglichen Nachrichten vorliegen. Womöglich hat sie sich in solche interne Angelegenheiten überhaupt nicht gemischt. Übrigens war es die Zeit des Chalifen at-Muḳtadir (regierte 908—931), die voll Unruhen war, und so konnte auch im inneren geistigen Leben der Juden eine Dezentralisation eintreten.

Wo nun Meir seine Hochschule errichtet hat, ist ebenfalls unbekannt. Ben Meir finden wir außerhalb Jerusalems,[2] und so dürfte auch dessen Vater nicht in der Hauptstadt das Gaonat geschaffen haben. Die Ursache mögen wohl wiederum die Karäer gewesen sein, vor denen man in Jerusalem, wie wir oben hörten, nicht seines Lebens sicher war. Wieviel Jahre Ben Meir schon vor 921 amtiert hat, ist ebenfalls unbekannt. Jedenfalls klafft zwischen ihm und Josef ha-Kohen, von dem wir das sichere Datum 989 haben, eine große Lücke. Aus der Zwischenzeit haben wir die Anfrage der Rheinländer (אנשי רינוס) an die Gemeinden oder Gelehrten Palästinas aus dem Jahre 960, in der die Geonim nicht erwähnt werden.[3] Sollte es damals keine gegeben haben?[4] Interessant ist in jedem Fall festzustellen, daß mit einer Ausnahme (Salomo b. Jehuda) das Gaonat von Davididen auf Aroniden über-

---

Ben Meir, denn er bereiste schon früher verschiedene Länder (siehe Bornstein, p. 71 ff.). Wahrscheinlich verließ er es nach der Abfassung seiner Schrift gegen ʿAnân, d. h. nach 915, und der Ruhm, den Begründer des Karäismus bekämpft zu haben, ging ihm wohl in fremden Ländern voran.

[1] Dadurch würde meine ursprüngliche Vermutung von der Entstehung des Gaonats in Palästina als Reaktion gegen die Stärkung des Karäertums in diesem Lande (ראשית התישבות, p. 34; vgl. Babyl. Geonim, p. 82, N. 1), aufrecht erhalten werden können, aber in modifizierter Form.

[2] Siehe Bornstein, p. 60, N. 3.

[3] Vgl. Babyl. Geonim, p. 84, N. 2, und das dort Gesagte in betreff der Antwort des Chazarenkönigs Josef an Ḥasdai ibn Šaprûṭ.

[4] Aus dieser Zeit stammen vielleicht auch die palästinensischen Responsen (תשובות ארץ ישראל) in der Sammlung שערי צדק (fol. 15ᵃ, 30ᵃ, 69ᵃ, 83ᵃ und 92ᵇ; vgl. Litbl. des Orients X, 201 und J. Müllers מפתח, p. 15), und womöglich auch die in die Halachot Gedolot (ed. Warschau, fol. 120ᵃ) aufgenommenen הלכות קצובות דבני מערבא, die beide aus der gaonäischen Epoche zu sein scheinen und in denen wohl Palästina, respektive Palästinenser, nicht aber palästinensische Geonim genannt werden. Ausführlicher darüber in einem anderen Zusammenhang.

ging und umgekehrt. So finden wir nach Meir und dessen Sohn, den Nachkommen von Patriarchen, die Aroniden Josef und dessen Sohn Samuel. Dann wiederum die Nachkommen von Patriarchen (aus einer Seitenlinie Ben Meirs?) in drei Generationen, nämlich: Abraham, Aron und Josia. Letzteren fanden wir in Ramla im Jahre 1015. Sollten damals oder noch von früher her die Geonim in dieser Stadt, die auch der Sitz der Behörden gewesen ist, ihr Lehrhaus gehabt haben,[1] oder hat sich Josia dort nur zufällig aufgehalten? Interessant ist es auch, daß wir aus demselben Jahr eine Anfrage von den Genossen Jerusalems an Hai haben.[2] Sollten vielleicht etwa in der Heiligen Stadt Parteigänger der babylonischen Geonim sich befunden haben, welche die Autorität der palästinensischen Schulhäupter nicht anerkannten?[3] Der אב"ד und Nachfolger Josias, Salomo b. Jehuda,[4] unterhielt vielleicht Beziehungen mit Hai.[5] Ihn finden wir auch als אב"ד in Jerusalem,[6] so daß vielleicht Josia zuerst sein Lehrhaus dorthin übertrug. Bei Salomo fungierten als „Väter" zuerst Josef ha-Kohen und dann Aron II. b. Josia I. (oder auch umgekehrt), worauf das Gaonat wiederum an Aroniden (die nicht Nachkommen des Samuel b. Josef gewesen sind) überging, und zwar an Salomo b. Josef ha-Kohen, den Sohn des früheren אב"ד. Auf Salomo folgte dessen Sohn Josef, der den Sohn Aron II. b. Josia, der ebenfalls Josia II. hieß, zum אב"ד hatte.[7] Von da ab ist die Geschichte des palästinensischen Gaonats bereits aus der Ebiatar-Megilla bekannt. Sein Inhaber war wiederum ein Davidide, nämlich der oben erwähnte Nachkomme

[1] Über die Bedeutung von Ramla siehe REJ XLVIII, 156, N. 2. Auch in dem Brief an Salomo b. Jehuda, ed. Müller-Kaufmann, wird (l. 22) ein Schreiben „der ältesten Ramlas" (זקני רמלה) erwähnt.

[2] In einer Antwort nach Kairuwân aus dem Jahre 1016 (siehe Studien und Mitteil. IV, 32 oben) sagt Hai (ibid. p. 29, Nr. 64): שאלה זו באה לפנינו מקץ ימים מעוטים מהחכמים החברים שבירושלם והתמיהו וכו'. (Über eine andere Anfrage aus Jerusalem an Hai siehe J. N. Epstein, Der gaonäische Kommentar etc., p. 27.)

[3] Über die dominierende Stellung der Babylonier in Palästina, aber etwa 150 Jahre früher, unterrichtet uns das interessante Responsum eines palästinensischen Jüngers oder jüngeren Zeitgenossen Jehudais bei Ginzberg, Geonica II, 52 (vgl. JQR, N. S., III, 415).

[4] Früher hielt ich ihn für einen אב"ד des Samuel b. Josef.

[5] Vgl. Babyl. Geonim, p. 90.

[6] Vgl. ibid. p. 87, N. 2.

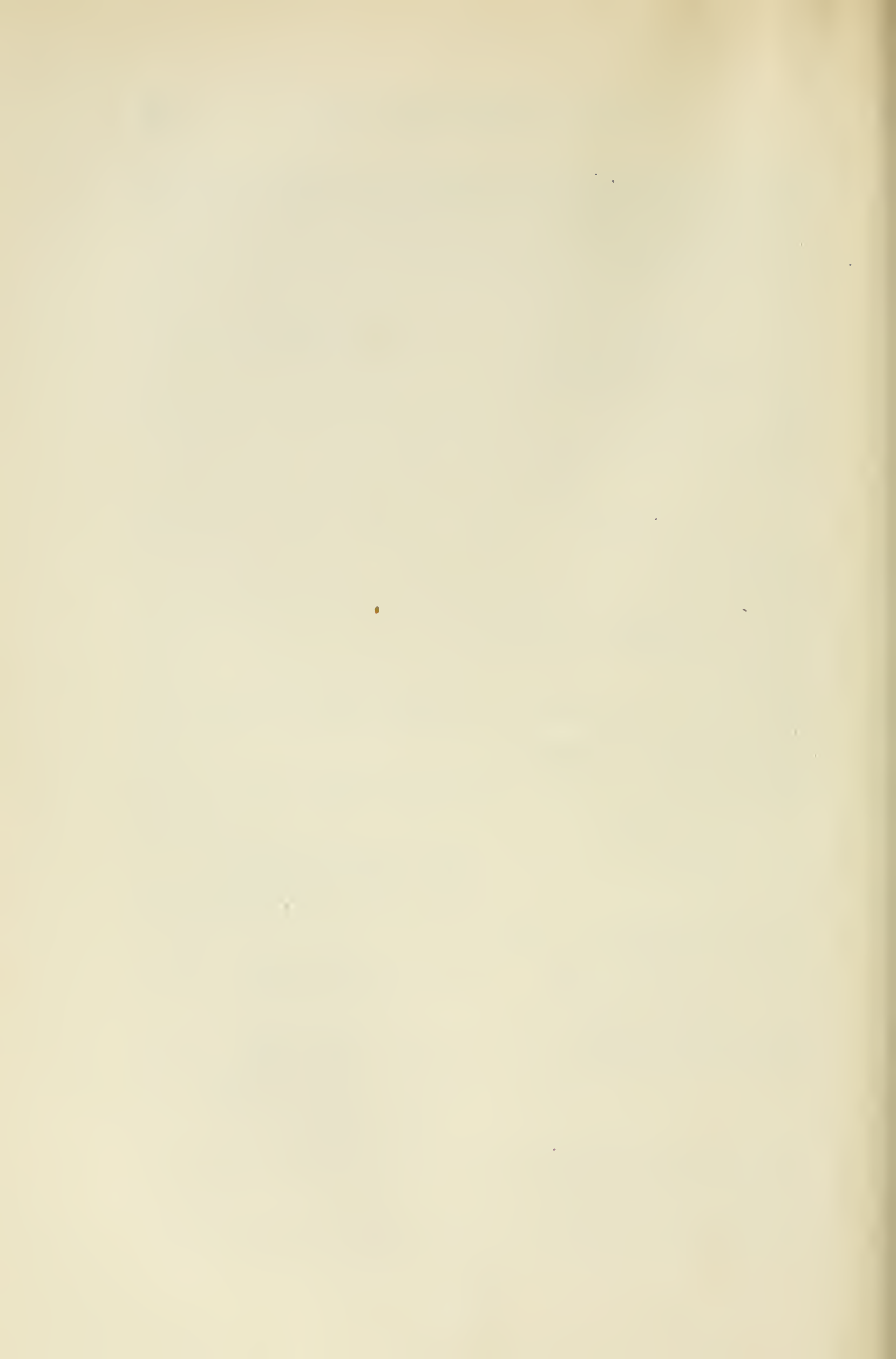
[7] Dadurch läßt sich die Zeit dieses Josia besser ausgleichen, da dann der Zwischenraum zwischen 1053, wo er אב"ד war (1031 war er חבר) und 1015, wo sein Großvater Josia I. Gaon gewesen ist, ein kleinerer ist als der, den ich anfangs annehmen mußte, als ich Josia I. vor Josef, dem Vater Samuels, d. h. vor 989 ansetzte (vgl. auch Babyl. Geonim, p. 91, N. 4).

der Exilarchen, Daniel b. 'Azarja, und dann wiederum Aroniden, nämlich die letzten zwei Geonim, Elia, der Bruder Josef b. Salomos, und dessen Sohn Ebiatar.

Die Reihenfolge der Geonim und ihrer „Väter" ist nun folgendermaßen anzusetzen:[1]

Geonim:	„Väter":
I. Davididen (Nachkommen der Patriarchen):	
Meir	
(Aron ?) b. Meir (921)	Isak
. . . .	
. . . .	
. . . .	
II. Aroniden:	
Josef (989)	
Samuel b. Josef	
III. Davididen (eine Seitenlinie von Ben Meir?):	
Abraham	
Aron b. Abraham	
Josia b. Aron b. Abraham (1015)	*Salomo b. Jehuda b. Berechja
IV. Unbekannter Herkunft:	
Salomo b. Jehuda b. Berechja (1027—1046)	Josef ha-Kohen Aron II b. Josia I b. Aron
V. Aroniden:	
Salomo b. Josef	*Josef b. Salomo ha-Kohen
Josef b. Salomo b. Josef (1053)	Josia II b. Aron II b. Josia I
VI. Davidide (Nachkomme der Exilarchen):	
Daniel b. 'Azarja (1054—1062)	*Elia b. Salomo ha-Kohen
VII. Aroniden:	
Elia b. Salomo (1062—1085)	*Ebiatar b. Elia ha-Kohen
Ebiatar b. Elia (1085 bis vor 1109)	*Salomo b. Elia ha-Kohen
	Ṣadok b. Josia II (nach 1094)
	Abraham ha-Kohen?

[1] Diejenigen „Väter", die später zu Geonim avancierten, sind auch hier mit einem Sternchen bezeichnet.



Das Lehrhaus des Rabbi Nissim Gerundi in Barcelona (ר"ן)

als Ursprungsort der letzten antimaimunischen philosophischen Richtung in Spanien.

Von Rabbiner Dr. M. Rosenmann, Wien.

Der seit dem Erscheinen von Maimonides' Meisterwerk „Führer der Irrenden" fast ununterbrochen lodernde Streit über das Verhältnis der aristotelisch-maimunischen Philosophie zu den überlieferten Glaubenssätzen des Judentums schien durch den über Betreiben des Enkels Maimonides', David Maimuni, von den maßgebenden Rabbinatskollegien des Orients (1289) ausgesprochenen Bann gegen die Gegner Maimonides' zugunsten desselben entschieden worden zu sein (vgl. darüber Kobak, Jeschurun, Jahrg. VII; Brüll, Jahrbücher für jüd. Gesch. u. Lit., Jahrg. IV und Graetz, Geschichte, Bd. VII, Note 8). Selbst Salomo ben Adrets Stellungnahme gegen das frühzeitige Studium der philosophischen Schriften (1305) sollte nicht die Werke Maimonides' treffen (vgl. Graetz, Geschichte, Bd. VII, 3. Aufl., p. 241). Der Freidenker Samuel Zarza[1] stellte in seinem Superkommentar zu Ibn Esra, Mekor Chaim (1368), die Gegner einer philosophischen Deutung der heiligen Schrift den die talmudische Hermeneutik verschmähenden Sadduzäern gleich und noch viel später, 1432, konnte der Provençale Josef ibn Kaspi an seinen Sohn die Worte schreiben: „Ich schwöre beim ewigen Leben, daß Aristoteles sowohl wie seine Genossen

[1] אמנם על כל פנים יש להאמין פשטיה דקרא והנסתר היוצא ממנו כי המאמין הפשט ומכחיש הנסתר כסיל והוא מסייעת צדוק ובייתוס הנקראים אצלנו מינים, Einleitung zu seinem Werke מקור חיים. Über sein Leben vgl. S. Reinach in Revue d'anthropologie, T. IV, Paris 1889 und meine Abhandlung: Darstellungen aus dem inneren Leben der spanischen Juden im XV. Jahrhundert, Magazin für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1893, p. 161, Anm. 1.

und Schüler allesamt dazu auffordern, die Worte der Weisen und Propheten zu erfüllen und insbesondere die praktischen religiösen Vorschriften auszuüben." (Sefer Hamussar im Taam Sekenim, p. 52.)[1]

Dieser, mindestens in Gelehrtenkreisen fast als unumstößlich geltenden Identität der aristotelischen Weisheit mit der mosaischen Gesetzeslehre gegenüber tauchten gegen Ende des XIV. Jahrhunderts und darüber hinaus in Spanien philosophisch geschulte Männer auf, welche, mit allem wissenschaftlichen Rüstzeug der damaligen Zeit ausgestattet, diese Anschauung als einen überwundenen Standpunkt betrachteten und unter sachlicher Bekämpfung des Aristoteles und seines Mittlers Maimonides oder unter stillschweigender Ausschaltung beider grundlegende, bedeutungsvolle Werke schufen.

Von wo ist dieser Umschwung ausgegangen?

Alle Anzeichen weisen auf das Lehrhaus des R. Nissim Gerundi in Barcelona hin, dessen Einflußnahme in philosophischer Hinsicht in nachfolgender Beweisführung dargelegt werden soll.

R. Nissim ben Ruben Gerundi (ר"ן) (gest. 1380), der den berühmten Rabbinatssitz des רשב"א in Barcelona einnahm und sicherlich nicht ohne tiefe Absicht im Gegensatze zu seinem von ihm nie zitierten Kollegen[2] Don Vidal de Tolosa, welcher Maimonides' halachisches Kompendium Mischne Thora kommentierte (מגיד משנה), das von Maimonides verdunkelte Werk des Alfasi (רי"ף) durch seine Erklärungen wieder in den Vordergrund zu rücken versuchte, besaß das genügende Ansehen[3] und auch den Stab von Schülern, um Maimonides auch auf religionsphilosophischem Gebiete autoritär entgegentreten zu können. Zuerst wollte Gerundi in einem nicht fertig gestellten Kommentar zur heiligen Schrift gegen Maimonides Stellung nehmen (vgl. Crescas, Or Adonai, III, 1: וכבר העיר הגאון הרב רבינו נסים ע"ה בפירוש התורה שהתחיל, ebenso Abrabanel, שמים חדשים, p. 2:

[1] ואני נשבע בחי העולם כי ארסטו וחבריו ותלמידיו כלם מזהירים לשמור כל מה שבתורה ודברי הנביאים ובפרט להזהר במעשיות. Vgl. noch ib. p. 50: וזכרו זה תחלה רבותינו המכובדים במקומות מפוזרים ובאר דבריהם אריסטו בס' המדות באור שלם כי בזמן בית שני היה זה החכם ומהם למד וכל מה שאמר אמת:

[2] Weiss, דור דור ודורשיו, Bd. V, p. 134.

[3] Vgl. Scheschet Resp. 375: ישנו גבוה מעל גבוה שאין ערוך אליו בכל חכמי ישראל ואין להשוות כלם לפניו כקליפת השום וכגרגור שמשום. Über sein Ansehen bei den Nichtjuden Resp. 447: ואמנם לא רק בעמו כי אם גדול שמו גם בגוים והיה נכבד מאוד בעיניהם; Resp. 377: אלו באנו לכתוב כל שבחו אין אנו מספיקים כי בכל חכמי ישראל אין ערוך אליו; vgl. noch Anecdota Oxoniensia, ed. Neubauer, II. Teil, p. 241, aus קרית ספר von Isak Lattes.

הרב רבינו נסים בפי' התורה שהתחיל לעשות...), schließlich aber wählte er die damals usuelle Form der Predigt, um selbst oder durch den Mund seiner Schüler die aristotelisch-maimunische Philosophie zu bekämpfen. Bloß zwölf Predigten[1] über die Probleme der damaligen Zeit sind uns von Gerundi überliefert worden, allein viele Stellen derselben genügen, um seinen nicht selten von scharfem Tone begleiteten Gegensatz zu Maimonides zu beweisen.

Dieser hatte seiner Lehre die religiöse Weihe durch die Behauptung zu verleihen versucht, daß die Schöpfungsgeschichte der Bibel, Maase Bereschit, und die Vision Ezechiels, Maase Merkaba, die Physik und Metaphysik der Griechen darstellen (More II, 29).

Hier setzt nun Gerundi seine Hebel an. Der Talmud (Chagiga 11[b] ff.) verbietet Maase Bereschit und Maase Merkaba Uneingeweihten mitzuteilen. Gerundi fragt nun, welche Geheimnisse in der Physik und in den anschließenden medizinischen und Agrikulturwissenschaften stecken mögen, daß sie dem Laienpublikum vorenthalten werden müßten und ob nicht die Landwirte praktische Physik und hiemit die nach Maimonides geheim zu haltende Maase Bereschit betrieben? שנים עשר דרשות שחיבר הרב רבינו נסים ז"ל, Derasch I, Venezia 1596, p. 8: אמנם ענין מעשה בראשית מהו צריך ביאור רחב כי הנה הרמב"ם ז"ל אמר שמעשה בראשית היא חכמת הטבע ויש בזה סתירות גדולות כי אין בדיבורנו ביסודות ובמורכבים הנמשכים מהם דבר שיתחייבו ההסתרה וההעלמה ועוד אם הוא כן היה צריך לידע הגבול שנעמוד בו ולא נפרסמהו להמון כי אין ספק דכל מה שהוא בענין הטבע וביאורו אין ראוי שיהיה נסתר ונעלם אבל ראוי שיתפרסם שהרי ידוע שחכמת הרפואה וחכמת עבודת האדמה והמרעה נמשכות מחכמת הטבע והנה א"כ היושבים בערי הפרזות דורשים תמיד במעשה בראשית ויודעים בו. (Vgl. damit Josef ben Schemtob im Kebod Elohim, Blatt 18[a]: וראשון ממי שהוכיח עליהם ממי שראינו דבריו ה"ר נסים ז"ל אשר הלעיג על מי שאמר שחכמת האלהות רוצה לומר אשר קראוה הפילוסופים חכמה היא מעשה מרכבה ומעשה בראשית חכמת הטבע:)

---

[1] Die Beweise, daß Gerundi der Verfasser der zwölf Deraschot war, siehe bei Benjakob, Additamenta zu Schem Hagedolim zur Stelle; Graetz, Geschichte, Bd. VII, 3. Aufl., p. 361, Anm. 2; Weiss, דור דור ודורשיו, Bd. V, p. 138—3 (wo Parallelen zwischen den Deraschot und Stellen in Gerundis Kommentar zu Alfasi nachgewiesen werden); Steinschneider, Catalogus Bodl. s. v. Nissim incertus. Hier sei noch darauf hingewiesen, daß Abrabanel (Rosch Amanah, Einleitung) Crescas und Albo gerade mit Bezug auf ihre antimaimunische Stellung als Schüler des R. Nissim bezeichnet; nun ergäbe sich zwischen dem Schüler des Nachmanides R. Nissim, dem angeblichen Verfasser der Deraschot (gest. 1224, Zacuto zur Stelle u. a.), und Crescas und Albo, die am Ende des XIV. Jahrhunderts blühten, eine Differenz von mehr als 150 Jahren.

Aus dem Verbote der Weisen folge vielmehr, daß unter Maase Bereschit etwas Höheres zu verstehen sei, als die Physik der Griechen. Sie sei nicht dem Philosophen, sondern dem mit prophetischem Geiste Begabten zugänglich. וגם כן לא נוכל לומר שמעשה בראשית לא תהיה חכמת הטבע שהרי מעשה בראשית נוסד כלו בעולם התחתון לא בעליון כי זה יהיה מעשה מרכבה.... והתשובה בזה כי אין ספק כי מעשה בראשית היא הכמת הטבע אבל לא מאותו הצד שהתחכמו בו האנשים מצד מחקרם אבל מצד מה שהידיעה נעלמת בו מצד המחקר ולא תודע אלא בשפע אלקי ib. und ebenso sei Maase Merkaba etwas anderes als die Metaphysik der Griechen, sondern vielmehr die Lehre von den Engeln ויהיה מעשה מרכבה ידיעת המשך והשתלשל המלאכים מהשם ib.

Gegenüber Maimunis Bestreben, das Reich der Wunder einzuschränken, welches Beginnen von Gersonides (Milchamot XI, 10—12) bis aufs äußerste fortgesetzt wurde, betont Gerundi in Anlehnung an Nachmanides, daß gerade die Veränderung der natürlichen Dinge das charakteristische Merkmal der jüdischen Religion sei, Derasch 6: ויפה אמר הרמב״ן כי נשובי הבעלי ארם אין ראוי מדרכי הרפואה שיביטו אל המזיק ההוא כי יזיק להם מאוד וכאן צוה להם להביט אל צורת הנחש להראות להם כי כל ענינם בידי שמים ואינם נמסרים לדרכי הטבע ולא למקרה כלל אבל בקיום כל התורה לא נירא מהסיבות הממיתות גם כי יהיו חזקות (vgl. noch p. 16 und 27), sowie daß die Erzählung von der Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradiese mit Absicht am Eingange der Bibel angeführt sei, um darauf hinzuweisen, daß nicht das starre Gesetz, sondern Gottes freier Wille das Weltall leite. Ib. p. 8, Derasch I: והנה הניח נותן התורה יתברך זה הסיפור כלו [גירוש מגן עדן] בתחילת תורתו כי כאשר בונה הבנין יצטרך תחילה לבנות היסוד אשר עליו יוסד הבנין הונח היסוד אשר עליו נבנתה התורה והוא שאין עניני העולם על צד החיוב אבל על צד הרצון הפשוט:

Maimunis Anschauung von den Voraussetzungen zur Prophetie, wie nicht minder seine Behauptung, daß nur Moses und eine geringe Anzahl Würdiger die Stimme Gottes auf dem Berge Sinai gehört, während das übrige Volk wegen Mangels an intellektuellen und sittlichen Vorbedingungen nur einen Schall vernommen hätte (More II, 33 ff.), lehnt Gerundi in entschiedener Weise ab. Derasch 6: ולכן נתמה מן הרב רבינו משה שהרחיק זה ואמר לא השיגו ישראל רק קול עצום לא הבדל דברים ... ודברי תימא הם ... אלא עיקר הדבר ששמעום כל ישראל כמו שנאמר למשה והיה הסיבה לקיום התורה כמו שאמרנו כדי שידעו באמת שהוא נביא הש״י...וכיון שכן מהוע נסמוך על פילוסוף חולק עליו ... וגם שהיו רבים ביניהם שלא היו ראוים למדרגת הנבואה כלל היה זה כדי שתתחזה עלינו נבואתו ושלא נאמין לפילוסוף שיסתור דבריו ולפיכך כל פילוסוף שידבר הפך לנבואת משה נדע שהוא איש שקרן:

Weit ausführlicher bekämpft er daselbst und auch an vielen anderen Stellen den Ausspruch Maimunis (More II, 33), daß die

sinaitische Offenbarung die beiden Grundprinzipien des Judentums, die Existenz und die Einheit Gottes, nicht enthalte, da diese aus der philosophischen Spekulation von selbst folgen und, „was aus dem Beweise sich ergebe, den Charakter der Prophetie habe". Derasch 9: וזה היפך גמור ממ"ש הרב בספר המורה שפסקים אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום לומר שבי השרשים האלה ר"ל מציאת הש"י והיותו אחד אמנם יושג בעיון האנושי וכל מה שיודע במופת משפט הנביא בו:

Als Endzweck der Welt sowohl als der sinaitischen Offenbarung betrachtet Gerundi nicht die Erkenntnis (More III, 28; Jesode Hathora II), sondern die der Liebe zum Ewigen entspringende Verehrung, welch erstere durch die Erfüllung der religiösen Gebote wesentlich gefördert wird. Deraschot, ed. Venezia 1596, p. 42b: העולה מכל זה שיראת הש"י בונת בריאת העולם ויסוד התורה... והחלק השני שתקבל הנפש זכרון רוממותו ית' וזכרון נפלאותיו והזכרון והידיעה הזאת יהיו מקובלים בנפש והחלק הזה הוא חלק אוהב מאהבה כי החופץ במצות בתכלית החפץ יגיע לאהוב ד' ib. p. 43a: die Erkenntnis sei das Mittel, nicht das Endziel (vgl. damit Serachjas Rede, im Auftrage seines Lehrers gehalten: אבל זה ואם הוא כלו אמת יש לדעת אם ידיעת החכמה היא לעצמה או הכנה לתכלית אחד.... הנה נראה כי התכלית הנכבד עשיית המצות. Hechaluz VII, 99.)

Gerundis Auftreten gegen die maimunische Philosophie wirkte zündend. Wie ein roter Faden zieht sich durch die philosophische Literatur bis zu Ende des XV. Jahrhunderts Gerundis Hinweis auf Maimonides' Verfehlung in der Erklärung von Maase Bereschit und Maase Merkaba. Eine ganze Reihe von Jüngern, von denen einzelne Berühmtheit erlangten, schlossen sich der Anschauung von der Inkongruenz des Aristotelismus und der Lehre des Judentums an, übertrugen sie auf ihre eigenen Schüler und verbreiteten sie in grundlegenden Werken.[1] Als unmittelbare Schüler Gerundis in diesem Sinne[2] sind uns bekannt:

---

[1] Welchen Eindruck Gerundis Eingreifen selbst auf Fernstehende ausübte, siehe in Revue des Études Juives XXIV (1892) Notes sur Messer David Leon par S. Schechter p. 123: קצת מהחכמים ישתדלו תמיד לבאר (התורה) באופן תסכים עם הפילוסופיא בלי חילוף כמו שעשה החכם בעל ספר אמונה רמה אשר חברו ביחוד על זה עם כל הסידותו והרב המורה בספרו עם כל חכמתו ותורתו וקצתם ירחיקו זה תכלית ההרחקה והראשון בקריעת זאת ההסכמה היה הר"ן ותלמידיו שבאו אחריו, ib. 124: אלא ארבה אומרים (האחרונים) שהתורה היא אלהית ונעלמת ויותר עליונה מהחכמה אנושית וכמעט ששורש התורה הוא שורש אחר כמעט נבדל בקצה האחר מהפילוסופיא היונית:

[2] Sein berühmter Schüler Isak Scheschet hielt sich diesbezüglich im Hintergrunde, nichtsdestoweniger kommt die religionsphilosophische Anschauung seines Lehrers an vielen Stellen seiner Responsen zum Ausdruck, so z. B. in der Annahme, daß die nichterklärbaren Gebote (חוקים) dartun sollen, daß Gott Israel außerhalb der Naturgesetze gestellt habe (Resp. 48, 118, 438, 439); vgl. damit

1. Chasdai Crescas, der Verfasser des „Or Adonai";
2. Serachja Halewi,[1] Teilnehmer an der Disputation zu Tortosa (1413—1414). — Als mittelbare Schüler:
3. Matathias Jizhari,[2] gleichfalls Teilnehmer an der Disputation zu Tortosa, und sein Genosse
4. Josef Albo, der Verfasser der „Ikkarim".

Aus Predigttrümmern und kurzen Notizen lassen sich die schweren Kämpfe rekonstruieren, die an Gerundis Eingreifen sich knüpften. Mehrere Male ergriff Gerundi das Wort, um die Identifizierung von Maase Bereschit und Maase Merkaba mit der Physik und Metaphysik der Griechen zu widerlegen; seine Schüler Serachja, Crescas, sowie mehrere andere, deren Namen uns nicht überliefert worden sind, bestiegen zum Teil in direktem Auftrag ihres Lehrers die Kanzel (Serachja: והנה זה המבריח צואת הרב שיחיה; ומה שאמרתי שהישר נאמר על הישר בפועל והוא אשר לו שתיף עם קצוות בזה האופן יבוא הפסוק על רבנו מורה צדק והחולקים על כבודו: Hechaluz VII, 97 und 101), um *a)* die Allegorisierung der biblischen Erzählungen, *b)* die Zurücksetzung der Gebote gegenüber der Erkenntnis und *c)* die Auffassung von der Erlangung der Unsterblichkeit durch spekulatives Denken zu bekämpfen (vgl. über letzteren Punkt die Predigt Crescas אור לארבעה עשר l. c. 93: והנה הדעת הזה אם היא דעת הסופר היוני הוא מבואר שאין לו מבוא בחק התורה שאם היה זה בן הנה היה די לנו בהיישיר אותנו בקצת דעות שבאו בתורה ולא היינו צריכין לריבוי המופלג מן המצות וענפיהן וענפי ענפיהן האלהיים:)

Hatte so Gerundi die Axt gegen die aristotelisch-maimunische Philosophie erhoben und größtenteils nur vermöge seiner über-

---

Gerundis Äußerung über die Vertreibung des ersten Menschenpaares, Derasch I, p. 8. Über Gerundis Stellung zur Kabbala schreibt Scheschet: ובבר הודעתיך מה שאמר לי ביחוד מורי הרב רבנו נסים ז"ל כי הרבה יותר מדאי תקע הרמב"ן ז"ל להאמין בענין הקבלה ההיא:

[1] Es liegt kein Grund vor, Serachja als Schüler Crescas' und nicht eher als direkten Schüler Gerundis zu bezeichnen. (Vermutung Steinschneiders in Ozar Nechmad II, p. 231 und Hechaluz VII, p. 94.) Für unsere Annahme sprechen folgende Stellen in den Predigten Serachjas: ומהמנורה הטהורה אשר אני פונה אליה הלא זה רבנו הגדול מלך בתלמוד ועוד אני מדבר ומתפלל יאריך ימים על ממלכתו darunter kann nur Gerundi und nicht Crescas verstanden sein, da letzterer keinen Rabbinatssitz einnahm. Der Schlußsatz: ומאת האחים הגדולים ממני משבילי עם יבינו לרבים dürfte auf Crescas und andere ältere gleichgesinnte Kollegen sich bezogen haben. Vgl. Abrabanel, Einleitung zu ראש אמנה: שני אנשים עברים נצים אפרוחים או ביצים תלמידי ה"ר נסים (Crescas und Albo), ebenso מפעלות אלהם: האמנם מאחרוני חכמי עמנו אנשים ראשי בני ישראל המה רבינו נסים בפירוש שהתחיל לעשות לתורה וה"ר חסדאי תלמידו לקחו בזה דרך אחרת. Daß unser Serachja Halewi nicht mit dem Aristoteliker und Kommentator des More identisch ist, hat Steinschneider (Ozar Nechmad l. c., Hechaluz l. c.) genügend nachgewiesen.

[2] Vgl. Hechaluz VII, p. 94.

ragenden Persönlichkeit ihr den Nimbus der Unangreifbarkeit genommen, so schritten bald seine Schüler und Anhänger, die eine dem Meister[1] abgehende einschlägige Kenntnis der philosophischen Literaturzweige sich anzueignen wußten, daran, die griechische Philosophie mit den ihrer eigenen Rüstkammer entlehnten Waffen zu bekämpfen.

Serachja übersetzte Algazalis „Niederwerfung der Philosophie" und führte der jüdischen Gelehrtenwelt antiaristotelische Argumente zu.

Chasdai Crescas, der genialste Schüler Gerundis, unternahm im Verein mit Gleichgesinnten zum erstenmal eine kritische Durchforschung des griechischen Systems, wobei er darauf hinwies, daß bis dahin eine sachliche Widerlegung der griechischen Theorien nicht vorhanden gewesen sei. (Or Adonai, Einleitung:
ושורש דבר כי לא נמצא עד עתה חולק במופתי היוני אשר החשיך עיני ישראל בזמנינו זה
על כן ראיתי אני אשר נפקחו עיני במלאכה ההיא לעלות על ספר השרשים והפנות אשר עליהן
תשען התורה בכללה והקטבים אשר עליהם תסוב מבלתי נשוא פנים רק לאמת וזה אמנם
בעיון גדול ושקידה רבה עם חשובי החברים. ואבאר עם זה שבעקרי הדעות ההם לא יחלוק
[הרב] הלילה ואם האמת שבאו בספרו דברים מתמיהין אי אפשר מבלתי שנעיר עליהם...
ולהיות יסוד הטעות והמבוכה השעו בדברי היוני ובמופתים שחשב ראיתי להעיר על
שקרות מופתיו ואף טענותיו גם במה שנעזר ממנו הרב:)

Bei aller Originalität dieses Denkers weist sein Werk den Einfluß Gerundis an entscheidenden Punkten auf, so in der Lehre von den Wundern (Or Adonai, II. Abschnitt, II), der Erlangung der Prophetie (II. Abschnitt, IV, 3: ואמנם היתה נבואת משה על צד המופת הוא דבר חדשו רבנו נסים ז"ל), der Weltschöpfung (III. Abschnitt, I, 5: וכבר העיר ביישוב המאמר הזה הגאון הרב רבנו נסים ע"ה בפירוש התורה שהתחיל, vgl. die Feststellung Abrabanels im מפעלות אלהים, Venezia 1592, p. 6b: אלה הם דברי הרב רבינו נסים במלותיו... ונמשך אחריו הרב ר' חסדאי במאמר ג' כלל ראשון מספרו) und dem Endzweck des Menschen (II. Abschnitt, VI, 1; vgl. Joel, Crescas p. 45 ff.).

Als Vertreter dieser Richtung ist auch R. Simon ben Zemach Duran (רשב"ץ) mitzuzählen, ein mittelbarer Schüler des Gerundi, der im Abotkommentar (מגן אבות) Maimonides gegenüber eine freie Stellung einzunehmen wußte. (Vgl. Guttmann, Die Stellung des Simon Duran in der jüdischen Religionsphilosophie, Branns Monatsschrift 1908—1909.)

Josef Albo, der in seinem berühmt gewordenen, Maimonides' Dogmatik kritisierenden und dessen dreizehn Glaubensartikel auf

[1] Gerundi erwähnt an keiner Stelle ein Werk des Aristoteles oder einen Kommentator desselben.

drei reduzierenden Werke „Ikkarim" die Goldbarren aus der Ideenwelt seines Lehrers Crescas in leicht greifbare Scheidemünzen umzuprägen verstand (vgl. darüber Joel, Crescas, p. 12 u. a. O.), war nicht minder von Gerundi beeinflußt worden, wobei er es nicht unterließ, einzelne Ausführungen Gerundis bis auf das Wort seinem Werke einzuverleiben, so z. B.:

Albo, Ikkarim III, 32:

ותמצא משבח (איוב) עצמו בב' מיני היראה הללו ואומר שהיה נוהר מעשות הרע בעיני הש"י מיראת העונש ושהיה פועל הדברים הנרצים אצל הש"י מצד ההכנע אליו לרוממותו והתנשאותו ומעלתו אמר כי פחד אלי איד אל ומשאתו לא אוכל אמר כי פחד אלי איד אל לרמוז על יראת העונש ומשאתו לא אוכל לרמוז על יראת הרוממות וההתנשאות הבלתי בעל תכלית:

Vgl. Duran, מגן אבות, ed. Wien 1863, S. 8[a], wo Duran die gleiche Erklärung Gerundis anführt.

Gerundi, Derasch 10:

ושני מדות אלו רמז איוב בפסוק באותו מענה שהפליג בו לשבח עצמו שהיה נשמר מהדברים המגונים ורודף אחר הפעולות הרצוניות. אמר כי פחד אלי איד אל ומשאתו לא אוכל (Hiob 31, 23) אמר ראשונה כי היה איהו בזה להיות מפחד מאוד מהש"י ושלוחיו אם יעשה ההפך והקדים זה כי הוא הציור המגיע לאדם ראשונה ואחר זה אמר ומשאתו לא אוכל בלומר גם כי לא הייתי מתבונן בעונש אשר ישיגני בהמרותי מאשר קבעתי בלבי התנשאותו לא אוכל לעבור דברו:

Albo, Ikkarim III, 33:

ואיך אפשר שתהיה עבודת הש"י מושגת בעצבון ובשמחה ביחד עם היותם הפכיים. והיתר זה הספק הוא ע"ז הדרך כי כל כח מכחות האדם כשיעשה פעולתו כראוי יורה זה על שלמות הכח ההיא וכשלא יעשה פעולתו כפי מה שראוי יורה על חסרון הכח ההוא או על חסרון בריאתו . . . ואם לא יפחוד ממה שראוי שיפחד ממנו הוא חסרון עליו כי כשלא יפחד מהכנים ידו באש יורה זה על ערבוב שכלו ואם על בטול חוש ידו . . . וכן הנפש בהיותה יראה וחרדה ממה שראוי שתחריד ממנו יורה זה על בריאותה ושלימות שכלה:

Gerundi ibid.:

והוא מה שאמר הכתוב וגילו ברעדה ופירוש וגילו ברעדה שתמצא אתכם מלפניו ויראה שיהיה זה הענין קשה איך יגיל האדם ברעדה שתמצאהו והרעדה והגילה הם הפכים אבל הענין כאשר פירשתי כי כאשר לא יפחד האדם במה שראוי שיפחד ממנו ומורה על חסרונו כאשר תאמר כי שלימות האדם הוא שיפחד מהקריב ידו אל האש ואם לא יפחד מזה הוא אם לערבוב שכלו ואם לביטול חוש ידו וכאשר יפחד ממנו מורה על שכלו ובריאות שניהם רוצה לומר בריאות השכל והחוש כן הירא מהש"י:

Josef ben Schemtob, der den heftigen Ton seines Vaters gegen Maimonides mißbilligt, schreitet dennoch daran, eine rechtgläubige Ethik im „Kebod Elohim" zu begründen, wobei er ausdrücklich auf Gerundi hinweist, der als erster die Behauptung Maimonides', daß Glaube und aristotelische Philosophie identisch

seien, mit Spott abgelehnt habe. וראשון ממי שהובית עליהם ממי שראינו דבריו ה״ר נסים ז״ל אשר הלעיג על מי שאמר שחכמת האלהית רוצה לומר אשר קראוה הפילוסופים חכמה היא מעשה מרכבה ומעשה בראשית חכמת הטבע אחר כן באו אנשים מתלמידיו והחזיקו את ידיו וכתבו מאמרים אשר בהם נתנו לאלהי ישראל כבוד ויען וביען אין גם אחד ממי שהתפשטו מאמריו שידבר על מה שהתבאר מדברי הפילוסוף באלה הפרקים אשר העתקתי מספריו ראיתי אני לכתוב ידי לד׳: Vgl. כבוד אלהים, ed. Ferrara 1556, p. 19ª.

Josef ben Schemtob äußert auch die Absicht, die Widersprüche, die zwischen Aristoteles und der Thora bestünden, in einem späteren Werke festhalten zu wollen: וראיתי לחבר לזה אם יגזור האל בחיים מאמר אכלול בו מספר המקומות אשר חלק אריסטו בכל ספרו בטבעו במה שאחריו על אמונתינו ואורה על המקום בשאזכור שם הספר ושם המאמר אשר בו המקום ההוא ib. f. 26. (Über seine Stellung zu Maase Bereschit und Maase Merkaba, vgl. noch: Die Familie Schemtob und deren Beziehungen zur Philosophie, J. Guttmann in Branns Monatsschrift 1913, p. 437, Anm. 2.)

Selbst Abraham Bibago (vgl. über ihn Steinschneider, Frankel-Graetz Monatsschrift XXXII), der für Maimonides in die Schranken tritt, schließt sich — ohne Nennung des Namens — Gerundis Auffassung von Maase Bereschit und Maase Merkaba an (Blatt 8ª und 8ᵇ דרך אמונה), wie ja fast das ganze fünfzehnte Jahrhundert eine denkgläubige Prägung trägt, die nicht wenig durch das Eindringen hebräischer Übersetzungen der christlichen Scholastiker unterstützt wird (vgl. Arama חזות קשה VIII: שהם [הנוצרים] הסבירו פנים לדתם ודבר אחד מדבריהם לא הפילו אבל הבריחו הפילוספיא והשיגו דרכיה . . . סוף דבר עשו הם לפילוסופיא מה שעשו חכמינו הפשרנים לתורה; Josef Chabillo in der Einleitung zur Übersetzung der Quaestiones von Aquino: בינותי כי סתומים אמרי אל אמרי נועם בינותי בספרים . . . והם בנבליהם כמעט נטו רגליהם בזה הדרוש . . . עד שקמתי ללמוד ספר ולשון . . . מצאתי שם הספר הזה להחכם טומאס אשר החזיק בזאת החכמה על כל אשר היו לפניו מהפילוסופים עד שהמעיין בזה הספר נקל עליו לסלק כל עורר וטוען על השורש הגדול הזה:)

Don Isak Abrabanel (1437—1508)[1] versucht zwar am Schlusse des Jahrhunderts Maimonides gegen seine Angreifer, namentlich Chasdai und Albo, zu verteidigen, wobei er offen den Inaugurator

---

[1] Über Abrabanel als Philosoph vgl.: Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abrabanel von J. Guttmann, Breslau 1916. Aus diesem nach Fertigstellung der Arbeit eingesehenen Werke sind nachfolgende Bemerkungen Abrabanels über Gerundi zu notieren: Kommentar zu Genesis cap. II. בעבור שרבינו נסים ועם כל הפליא עצה הגדיל תושיה והתפלספותו גדול כזאת הפרשה ראיתי לזכור פה דעתו; ferner ib. והחכם רבינו קשוטו ויפיו והתפלספותו אינו נבון ולא אמיתי בעיני; ebenso עטרת זקנים cap. 5: נסים השיב לשני הספקות האלה יחד:

des Kampfes nennt[1] (ראש אמנה, Einleitung: קמו עבדים בארוניהם מתפרצים נגשים אצים מכל מחצצים בעלי חצים שני אנשים עברים נצים אפרוחים או ביצים תלמידי ה"ר נסים וכל הארץ נסו לקולם . . . כי שמעתי אומרים משכילי עם יבינו לרבים נלכה אחרי מאהבינו חסדאי ואלבו ונשליכה ממנו עבותות משה איש האלהים נר מערבי:)

Zu spät! Die hereinbrechende politische Katastrophe der Vertreibung der Juden aus Spanien verschüttet wie eine Lawine Verteidiger und Angreifer in gleicher Weise und macht jeder eingehenden Polemik ein Ende. Allein aus dem Zusammensturz des jüdischen Geisteslebens auf der pyrenäischen Halbinsel ragen in die spätesten Jahrhunderte hinein gleich stolzen Säulen neben Maimonides' „More" auch Crescas' „Or Adonai", Albos „Ikkarim" und die in ihrer Schlichtheit bahnbrechenden „zwölf Deraschot" ihres Lehrers R. Nissim Gerundi, von dem — nicht nur auf talmudischem Gebiete — das Wort seines großen Schülers Scheschet gilt, daß auch er ein unvergleichlicher „Führer" seines Zeitalters gewesen: דָּבָר אחד לדור ואין ערוך אליו בכל חכמי ישראל (Scheschet, Resp. 375, vgl. auch Resp. 447).

---

[1] Vgl. noch Abrabanels Äußerung über Gerundi, Crescas und Albo in ראש אמנה, Abschnitt VII: וה"ר נסים ובעל ספר העקרים נמשכו בזה אחרי בעלי הדין אשר זכרתי עם היות שלא אמרו הדבר בשם אמרו ויחסו דעותיהם לעצמן כי הר"ן פירשו כמו הר"ם מקוצי שצוה להאמין תורה מן השמים ובעל ספר העקרים פירשו על אמונת ההשגחה כדעת עמודי הגולה וה"ר חסדאי:

Samson Wertheimers Rabbinats-Diplom aus Eisenstadt.

Von Prof. Dr. M. Brann, Breslau.

Die Erinnerung an Samson Wertheimer, den Oberhoffaktor dreier deutscher Kaiser,[1] oder gar den „Judenkaiser", wie ihn seine Glaubensgenossen mit Stolz und Bewunderung nannten,[2] ist in der Pfingstwoche 1914 in den beiden Gemeinden, die ihn in gleicher Weise geehrt und ausgezeichnet haben, wieder wach und lebendig geworden. Zunächst in seiner Vaterstadt Worms[3] für

[1] Vgl. das Privileg Leopolds I. vom 29. August 1703 bei Kaufmann, Samson Wertheimer, der Oberhoffaktor und Landesrabbiner und seine Kinder, Wien 1888, S. 29 ff.; dasjenige Josephs I. vom 22. Mai 1705, a. a. O. S. 34 f. und das Carls VI. vom 5. Januar 1712, a. a. O. S. 39 ff. und 28. November 1721, a. a. O. S. 104 f.

[2] Vgl. die Reisebeschreibung Abraham Lewis aus Horn (Lippe-Detmold) in Isr. Letterbode X, S. 174 und Kaufmann a. a. O. S. 46.

[3] Die von S. G. Stern angefertigte Abschrift seines Grabsteines (Frankl, Inschriften des alten jüdischen Friedhofes in Wien, Nr. 346, S. 58), ist die Quelle für seinen Geburtstag. Stern hat יום א׳ י״ג שבט תי״ח gelesen, und Kaufmann (a. a. O. S. 74, in der Anm. 1 ist 336 ein Druckfehler) hat richtig festgestellt, daß der 13. Schebat 418 der 17. Januar 1658 gewesen sei. Ihm folgt ohne weiteres Grunwald, Samuel Oppenheimer und sein Kreis, S. 217, Anm. 2. Nun aber war der 13. Schebat 418 ein Donnerstag und in der ganzen Zeit von 1636—1663 war der 13. Schebat nie ein Sonntag. Da jedoch das Geburtsjahr durch die Angabe, daß Wertheimer 1724 im Alter von 66 Jahren gestorben sei (Kaufmann 112 auf Grund des von David Oppenheim verfaßten Klageliedes in cod. Oxford 1203 in der ersten mit Jod anfangenden Strophe) feststeht, so ist zweifellos כ״ג statt י״ג zu lesen und Sonntag, der 27. Januar 1658 als Geburtstag festzuhalten. Ein gleicher chronologischer Unstern waltet über dem Datum, an dem nach derselben Grabschrift oder Abschrift Samson Wertheimer in Wien eingetroffen ist. Danach sei er Sonntag, 25. Kislew 445 nach Wien gekommen. In diesem Jahre war aber der 25. Kislew ein Sabbath. Es muß daher im Monatsdatum oder in der Jahresangabe ein Fehler stecken. Die Korrektur ergibt sich leicht, wenn man 448 ('ח statt 'ה) liest. In diesem Jahre begann Chanukka wirklich am Sonntag, nämlich am Sonntag,

die Teilnehmer an der Festfahrt, die im Anschluß an die Frankfurter Tagung der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" stattgefunden hat. Das „stehnerne Haus" in der Judengasse mit seiner schönen Architektur der Vorderseite und den hochgewölbten Innenräumen, in dem seine Vorfahren gewohnt haben und er wohl selber das Licht der Welt erblickt hat,[1] und auf dem „guten Ort" der Ehrenplatz, den sein Geschlecht zur letzten Ruhestätte besaß,[2] legen allein schon Zeugnis ab von der Wertschätzung, deren die Ahnen sich erfreuten. Neben den überragenden Größen, neben Raschi, neben R. Meïr von Rotenburg und R. Jakob ben Mose Mulin ha-Levi (Maharil), den unvergleichlichen Zierden dieser uralten, vielleicht ältesten Gemeinde des Deutschen Reiches, kann Wertheimers kraftvolle Persönlichkeit in allen Ehren bestehen. Am Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts gab es keinen zweiten Juden im Deutschen Reich, der dem durch edle Herkunft, vorbildlichen Gemeinsinn, fürstliche Freigebigkeit, staatsmännische Gewandtheit, rabbinische Gelehrsamkeit und außerordentlichen Reichtum in gleicher Weise ausgezeichneten Manne an die Seite zu stellen wäre. Von der ungarischen Hauptstadt aus hat David Kaufmann vor mehr als 25 Jahren die moosbedeckten Steine, die an den Gräbern seiner Vorfahren stehen, neu entdeckt, ohne sie je gesehen zu haben. Mit der Unterstützung Moses Mannheimers und Julius Goldschmidts, die nun beide ebenfalls der grüne Rasen desselben Friedhofs deckt, hat er diese stummen Zeugen der Vergangenheit beredt gemacht und ihnen interessante Nachrichten über den Lebensgang der nächsten Verwandten Samson Wertheimers entlockt.[3] Selbst auf der Sonnenhöhe seines Glückes hat Samson

30. November 1687. In der Tat finde ich weder bei Kaufmann (a. a. O. S. 2, vgl. 76), noch bei Grunwald (a. a. O. S. 217—265; siehe jedoch S. 231, Anm. 2) ein Lebensereignis Wertheimers, das dieser Ansetzung widerspräche. In der Wachsteinschen Sammlung haben die Inschriften die Nr. 765. Bis jetzt sind nur 695 Inschriften veröffentlicht. Herr Dr. Wachstein ist jedoch so freundlich gewesen, mir den Aushängebogen, in dem die Grabschrift neu gedruckt ist, zur Verfügung zu stellen; danach hat Stern sämtliche Daten richtig gelesen. Herr Dr. Wachstein, dem ich für die Überlassung auch an dieser Stelle herzlichst danke, merkt die in den Daten steckenden Fehler an, ohne eine Korrektur vorzuschlagen.

[1] Kaufmann, Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimers, S. 2.

[2] a. a. O. S. 1 f., S. 116 ff.

[3] a. a. O. Auf dem Grabstein Josel Wertheimers, des Vaters Samsons, ist als Sterbedatum יום ג' ד' אייר gelesen. Der 4. Ijar war aber 413 ein Sonntag. Es ist darum der 20. (ך' statt ד') zu lesen, der wirklich ein Dienstag war. Der

Wertheimer nie vergessen, daß er ein Kind der Wormser Gasse sei. Entsetzliches kam zu seinen Lebzeiten über seine Vaterstadt. Grausiger als vor Jahrhunderten die Kreuzfahrer hausten die Franzosen in Stadt und Land. Am Pfingstdienstag 1689, am 31. Mai, nachmittags mit dem Schlage vier, wurde die Stadt an allen Ecken angezündet und nahezu ganz vom Erdboden vertilgt. Entsetzen ergriff die Bewohner. Die Juden zerstreuten sich in alle Winde.[1] Erst nach einem Jahrzehnt getrauten sich einige von den entflohenen Bürgern zurückzukehren und begannen aus Schutt und Trümmern ein neues Gemeinwesen wieder aufzurichten. Der Hofpfalzgraf und der regierende Stadtschultheiß setzten damals alles daran, um alle Nichtlutheraner von der neuen Niederlassung fernzuhalten. Nur der unermüdlichen Fürsprache und der einflußreichen Unterstützung Samson Wertheimers gelang es, den Plan in letzter Stunde noch zu vereiteln.[2] Zum Dank dafür verlieh die Gemeinde dem berühmten Landsmanne als Ehrenamt das Rabbinat, die höchste Würde, die sie zu vergeben hatte.[3] Die Urkunde darüber ist bisher nicht aufgefunden worden.[4]

Noch waren die Nachklänge der Festfahrt nach Worms nicht verhallt, als die Kunde sich verbreitete, daß im fernen Osten, in Eisenstadt, unersetzliche Altertümer, die von Samson Wertheimer herstammen, durch eine Feuersbrunst am 5. Juni vernichtet seien.[5] An ehrwürdigem Alter kann die ungarische Kleinstadt, die nur fünf Meilen von Wien entfernt ist, zwar nicht ihrer deutschen Schwester gleichgestellt werden. Immerhin aber kann Eisenstadt auf eine mehr als halbtausendjährige Geschichte zurückblicken[6] — einen Zeitraum, der für den europäischen

Sterbetag war daher Dienstag, 16. Mai 1713, wonach Kaufmann a. a. O. S. 6 zu berichtigen ist. In der Tat ist im „grünen Buch", herausgegeben von Kaufmann (קובץ על יד, Bd. V, 1893, S. 20), als Datum richtig angegeben: יום ג' כ"ף אייר תע"ג. לפ"ק סמוך [?] ליל ג'.

[1] Kaufmann, R. Jair Chajjim Bacharach und seine Ahnen, S. 72 f., 77.

[2] a. a. O. S. 113 f.

[3] Kaufmann, Samson Wertheimer, S. 10. Wenn Marktbreiter, Beiträge zur Geschichte der jüdischen Gemeinde Eisenstadt, S. 32, erzählt, daß er Ehrenbürger von 100 Städten gewesen sei, so ist 100 wohl nur eine etwas hochgegriffene runde Zahl.

[4] Mitteilung des Herrn Lehrers Rothschild in Worms vom 5. Juli 1914.

[5] Vgl. A. Fürsts Feuilleton in Nr. 136 des „Pester Lloyd" vom 11. Juni 1914 über das „Kismartoner Ghetto".

[6] Vgl. Monumenta Hungariae Judaica, S. 448 ff., 335; 349, 358. Marktbreiter a. a. O. S. 5 f.

Osten im jüdischen Kreise nicht unbeträchtlich ist. Dafür weisen ungesucht beide Gemeinwesen einige parallele charakteristische Züge auf. Wie Worms neben Speyer und Mainz mit seinen Einrichtungen und Rechtsordnungen in weiterem Umfange vorbildlich und maßgebend geworden ist,[1] so ist in geringerem Maße Eisenstadt als der Hauptort der „scheba Kehilloth", der „sieben Gemeinden"[2] mustergültig für seine nähere Umgebung geworden. Wie Worms eine eigenartige Ordnung des öffentlichen und häuslichen Gottesdienstes und einiger Rechtsgebiete der inneren Verwaltung, die in näherem und entfernterem Zusammenhange damit stehen, im Laufe der Jahrhunderte entwickelt und durchgesetzt hat,[3] so haben auch die Eisenstädter hie und da einen Ritus oder eine Observanz selbständig eingerichtet und mit Zähigkeit und Behagen jede dieser minimalen Nuancen bis auf die Gegenwart beibehalten und gepflegt.[4] Wie aus dem Wormser grünen Buch neues Licht über die Zusammenhänge der Geschlechter in der Rheingegend, über den Lebensgang und die Opferfreudigkeit zahlreicher frommer Männer und Frauen verbreitet worden ist,[5] so haben wir am Ende aus dem schwarzen Buch von Eisenstadt, von dem bisher nur geringfügige Auszüge[6] bekannt sind, mannigfache Aufklärung und Belehrung über Vorgänge in österreichischen, böhmischen, mährischen und schlesischen Gemeinden und viele Personen, die dort gelebt und gewirkt haben, zu erwarten. Und, was die Hauptsache ist, wie die Wormser in tausend Nöten immer wieder die bedrohten Heiligtümer verteidigt und die zerstörten

---

[1] Vgl. F. Rosenthal, Einiges über die תקנות שו"ם, in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XLVI, 1902, S. 239 ff.

[2] Marktbreiter a. a. O. S. 48. A. Fürst, Sitten und Gebräuche in der Eisenstädter Judengasse, S. 80. Außer Eisenstadt gehörten dazu Deutsch-Kreuz (Sopronkeresztúr), Frauenkirchen (Boldogasszony), Kittsee (Köpcsény), Kobersdorf (Kabold), Lakenbach (Lakompak) und Mattersdorf (Nagymarton).

[3] Vgl. Abraham Epstein, Die Wormser Minhagbücher im Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, herausgegeben von Brann und Rosenthal, S. 288—317 und desselben Abhandlung über den Wormser Judenrat in der Monatsschrift XLVI, 1902, S. 157 ff.

[4] Mit herzerfrischender Liebe zur Heimat hat A. Fürst alle diese Kleinigkeiten, die in den Augen jedes echten Eisenstädters gewiß von großer Wichtigkeit sind, gesammelt und literarisch festgehalten in dem oben Anm. 2 angeführten hübschen Büchlein.

[5] Vgl. Kaufmanns Einleitung zu den von ihm veröffentlichten Mitteilungen daraus, oben S. II, Anm. 3.

[6] Siehe z. B. Kaufmann, Samson Wertheimer, S. 55, 65, 77; Marktbreiter, S. 26, 34, 51 und anderweitig.

wieder aufgerichtet haben,[1] so haben auch die Eisenstädter allen Verhängnissen und Austreibungen Trotz geboten und der heimatlichen Scholle die herkömmliche jüdische Treue bewahrt. Auch für Eisenstadt war das letzte Viertel des XVII. Jahrhunderts eine Schreckenszeit. Die Austreibung aus Wien 1670 bezog sich auch auf die westungarischen Gemeinden.[2] Zu Beginn des Jahres 1671 mußten sie die alten Wohnstätten verlassen. Juden aus Eisenstadt finden wir dann in den nächsten Jahren in Berlin,[3] Frankfurt a. O.,[4] Kremsier,[5] Nikolsburg,[6] Prag[7] und Zolkiew.[8] Viele wurzelten in der Fremde ein. Nur ganz allmählich sammelte sich wieder eine Gemeinde, obwohl schon nach vier Monaten, seit dem 24. April 1671, der Rückkehr ein gesetzliches Hindernis nicht mehr im Wege stand;[9] denn die friedlosen Zeiten vermehrten und beförderten die allgemeine Unrast. Die Türkenkriege verheerten das Land. Auf kaiserlichen Befehl knechteten die Jesuiten die Gewissen und zwangen die Reformierten, zur alten Kirche zurückzukehren. Die siegreichen kaiserlichen Heere hausten in den neu eroberten Landschaften wie in Feindesland, und mit dem Henkerbeil vernichtete Anton Caraffa die politische Freiheit der Ungarn.

In diesen argen Zeitläuften erwiesen sich die beiden in Wien wieder zugelassenen jüdischen Millionäre Samuel Oppenheimer und Samson Wertheimer als wahre Helfer in der Not. Damals, als alle Staatskassen leer und alle Geldquellen erschöpft waren, als die Beschaffung von Sold, Munition und Proviant zur Fortsetzung des Krieges gegen die Türken und Franzosen und die Herbeischaffung der notwendigsten Geldmittel zur Fortführung der Staatsgeschäfte den leitenden Staatsmännern und Feldherren nahezu als eine Unmöglichkeit erschien, besorgten diese unermüdlichen Hoffaktoren Kleidung, Bewaffnung, Verpflegung, Pferde für die Kavallerie, Zugtiere für die Artillerie, Materialien zur Einrichtung von Feldlagern und Spitälern, Utensilien zum Schiffs- und Brückenbau, Vorschüsse zu Ehrengeschenken und Pensionen

[1] Vgl. Epstein, Die Wormser Minhagbücher, S. 288 f.

[2] Vgl. Kaufmann, Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich, S. 159; Marktbreiter S. 19, 21, 23, 34.

[3] Kaufmann a. a. O. S. 217.

[4] a. a. O. S. 219.

[5] Frankl-Grün, Geschichte der Juden in Kremsier I, S. 113, Anm.

[6] Kaufmann a. a. O. S. 171.

[7] Kaufmann a. a. O. S. 222.

[8] a. a. O.

[9] Marktbreiter S. 22.

für Offiziere[1] und noch dazu für den kaiserlichen Hofstaat Juwelen, Weine, Konfitüren, Spezereien, Fastenspeisen, Komödienwaren, Livreen, Bauholz, Hafer, Heu und Stroh.[2] Dabei wurde ihnen immer von neuem bezeugt, daß sie dem Kaiserhause und dem gemeinen Wesen fortgesetzt „eifrige, unverdrossene, nutzbare, ersprießlich treue und uninteressierte Dienste leisten", daß sie „ganz unentbehrlich" seien, daß „ohne sie die Armee nichts leisten könne und ohne sie zugrundegehen müsse".[3]

Samson Wertheimer setzte neben dieser umfangreichen und mannigfachen öffentlichen Tätigkeit, die allein ausreichte, ein Menschenleben auszufüllen, die liebgewordene gelehrte Arbeit eifrig und gewissenhaft fort.[4] „Es ist ein fesselndes Bild," sagt David Kaufmann,[5] „sich den vielgewandten Mann zu denken, in dessen Haupte die Sorgen um den Staatskredit und talmudische Probleme wie geschäftige Bienen durcheinanderschwirren, kühn ausgreifende Finanzpläne homiletische Gedanken ablösen, der von einem Auftrage seines Kaisers sich an die Erforschung eines göttlichen Gebotes begibt, von Starhemberg zu Maimuni den Übergang findet und beweglichen Geistes von Simon ben Jochai zu Prinz Eugen von Savoyen sich wendet". Und gleiche Fürsorge wie der Pflege der jüdischen Lehre widmete er der Förderung jüdischen Lebens. Seine nahen Beziehungen zu den Großen der Erde geben ihm die Möglichkeit, der jüdischen Gesamtheit und einzelnen Gemeinden nützlich zu sein. Mit Fug und Recht durfte er darauf hinweisen, daß seine Glaubensbrüder mit ihrer Fähigkeit, Hab und Gut zu sammeln und zu mehren, und mit ihrem Geschick, alte Nahrungsquellen ergiebig zu erhalten und neue zu eröffnen, ganz besonders dazu geeignet seien, in den durch die Kriege verheerten Landschaften Handel und Verkehr wieder herzustellen und den verarmten Bürgern und Bauern wirtschaftlich aufzuhelfen. Gern ließ Fürst Paul IV. Eszterházy,[6] ein Feldherr und Staatsmann

---

[1] Grunwald S. 69 f., 222 f., 226, 228, 234.

[2] a. a. O. S. 78 f., 219, 227 f.

[3] a. a. O. S. 99. Für Wertheimer Kaufmann, Samson Wertheimer, S. 29 ff.; Grunwald S. 223, 242. Nach Grunwald S. 218 f. wäre Oppenheimer der Waren- und Materialienlieferant, Wertheimer der Geldvermittler gewesen. Allein das Wertheimer erteilte Privilegium vom 29. August 1703 (Kaufmann S. 29 ff.) kennt einen solchen Unterschied nicht.

[4] Über seine literarische und rabbinische Tätigkeit siehe Kaufmann a. a. O. S. 49 ff., 54 ff., 61 und auch Grunwald S. 241 f.

[5] Kaufmann a. a. O. S. 49.

[6] Geboren in Eisenstadt 8. September 1635, gestorben 26. März 1713.

ersten Ranges, ein begeisterter Freund und Förderer der Wissenschaften und Künste, ein wahrhafter Wohltäter der Armen und Bedrückten, den Kaiser Leopold wegen seiner Verdienste um die Erbfolge des Hauses Habsburg in Ungarn mit Würden und Ehren überhäufte, sich auf die Bitten Wertheimers herbei, der Judenschaft seiner Sommerresidenz Eisenstadt einen besonderen Gnadenbrief zu erteilen.[1] In der Urkunde vom 1. Januar 1690 wurde ihnen freie Religionsübung, freie Wahl ihrer Rabbiner und Richter, die unbeschränkte Aufnahme unbescholtener Zuzügler, die Ausübung des Ärzteberufes und der wichtigsten Handwerke und der Erwerb von Grundstücken zur Erbauung von Wohnhäusern gewährleistet.[2] In kurzer Frist mehrten sich die Ansiedler. Schon nach drei Jahren waren ihre inneren Angelegenheiten wohlgeordnet. Ihrem Wohltäter, dem Begründer ihres vor Unbill geschützten Daseins, verliehen sie die höchste Auszeichnung, die es in ihrem Bereich gab und beriefen ihn zu ihrem Rabbiner. Die künstlerisch ausgestattete Urkunde,[3] die sie darüber anfertigen ließen, ist uns erhalten. Sie ist am oberen Teil mit drei Kronen geschmückt, von denen die rechts die der Thorah, die links die des Königtums und die größere in der Mitte die des guten Namens darstellen soll. Die beiden Seiten sind mit reich stilisiertem Rankenwerk verziert. Den unteren Teil bildet ein ebenso schön stilisierter Schild, innerhalb dessen der berufende Ausschuß das Blatt unterzeichnet hat. Der Text ist in dem verschnörkelten Rokoko-Musivstil, der mit seinen überreich gekünstelten Anspielungen aus der biblischen und talmudischen Literatur für jene Zeit charakteristisch ist, abgefaßt. Für besonders elegant galten gewiß die ersten fünf Zeilen, deren jede mit den Buchstaben יח׳, d. h.: „es lebe" beginnt und mit dem Worte המלך, d. h.: „der König" schließt. Anschließend der Wortlaut:

[1] Über Wertheimers nahe Beziehungen zum Fürsten Paul IV. Eszterházy vgl. Grunwald S. 221 f., 225, 284.

[2] Alexander Büchler im Artikel Eisenstadt in der Jew. Encyclopedia V; Marktbreiter S. 50.

[3] Die Urkunde gehört gegenwärtig Herrn Sándor Wolf in Eisenstadt, der sie am 24. Juni 1902 aus dem Nachlaß der im Mai 1902 verstorbenen Frau Wilheim erworben hat. Die Vorbesitzerin war eine Verwandte des reichen Seidenwarenfabrikanten Marcus Engländer, vgl. Marktbreiter S. 86, 91, dem im Jahre 1836 das Wertheimersche Haus gehört hat. Jetzt ist auch dieses Grundstück das Eigentum des Herrn Sándor Wolf. Das beifolgende Klischee gibt die Urkunde in der Originalgröße wieder. Eine Verkleinerung davon hat bereits Herr Wolf selber in seiner in ungarischer Sprache erschienenen Abhandlung über die „Kunst im Eisenstädter Ghetto" in der Zeitschrift Mult és Jövö, Jahrg. 1912, S. 276 unter Nr. 49 drucken lassen.

Samson Wertheimer erwies sich dankbar für diese außerordentliche Ehrung. Dem Wohl und Gedeihen der Gemeinde widmete er bei jeder Gelegenheit seine besondere Fürsorge. Als im Kuruzzenaufstand das kaum erstarkte Gemeinwesen nach wenigen Jahren wiederholt zerstört und geplündert wurde und die Gemeindemitglieder in begreiflichem Schrecken Zuflucht suchten, wohin ihr flüchtiger Fuß sie trug, leitete er mit Weisheit und Geschick die Verhandlungen, die die geängstigten Flüchtlinge beruhigten und zur Heimkehr bewegten.[1] Nach den Grundzügen der Verfassung, die er gemeinsam mit seinem berühmten, gelehrten Freunde R. Meïr ben Isaak, der damals Rabbiner in Proßnitz war, am (14. Thammus =) 2. Juli 1708 feststellte, erblühte die Gemeinde von neuem. Einen beachtenswerten Aufschwung nahm sie, als etwa ein Jahrzehnt später R. Meïr selber das rabbinische Amt übernahm. Als er 1717 sein Lehramt antrat, galt er auf Grund seiner bisherigen literarischen Tätigkeit bei seinen Zeitgenossen bereits als eine Autorität im Bereiche der Halacha.[2] Zahlreiche Schüler fanden sich bei ihm ein, und durch sein hervorragendes Lehrgeschick erlebte nach Jahrzehnten des Niederganges das Talmudstudium in Ungarn eine neue Blütezeit.[3] Die Judenstadt, in der er wirkte, die später als autonome Großgemeinde Alsókismartonhegy sich konstituierte und noch jetzt, räumlich und politisch von den drei Nachbargemeinden desselben Städtchens getrennt, als solche besteht, ist heute noch ausschließlich von Juden bewohnt und hat ihre Eigenart bis auf die Gegenwart bewahrt.[4] Über ihre Baugeschichte und ihre Altertümer hat Sándor Wolf mit großem Sachverständnis eine sehr belehrende, reich illustrierte Abhandlung veröffentlicht.[5] Das ansehnlichste Haus in der Gasse ist das von Wertheimer erbaute.[6] Sein Äußeres

---

[1] Kaufmann a. a. O. S. 65; Marktbreiter S. 34 ff., 39 ff.

[2] Bd. I seiner RGA. פנים מאירות und seiner Chidduschim zum Traktat Sebachim erschienen bereits 1715 in Amsterdam.

[3] Kaufmann a. a. O. S. 64 ff.; Urkundliches S. 3, 123; Grünwald, היהודים באונגאריא, S. 28—36.

[4] Siehe Fürst, Sitten und Gebräuche S. 1—6 und die Abhandlung in der Zeitschrift „Mult és Jövő", Jahrg. 1912, unter dem Titel „Egy magyar getto", S. 158 ff., 199 ff., 257 ff.

[5] Unter dem Titel: „A Kismartoni getto müvészete" in derselben Zeitschrift, S. 261—276. Ein deutscher Auszug daraus erschien gleichzeitig unter dem Titel „Die Kunst im Eisenstädter Ghetto".

[6] Kaufmann, Samson Wertheimer, S. 67 f. Es kommt auch in der von Wachstein — vgl. S. I, Anm. 3 — a. a. O. S. 143 f. mitgeteilten „Spezifikation der teils eigentümlichen, teils verhypotezierten Grundstücke" Wertheimers vor, „Zu

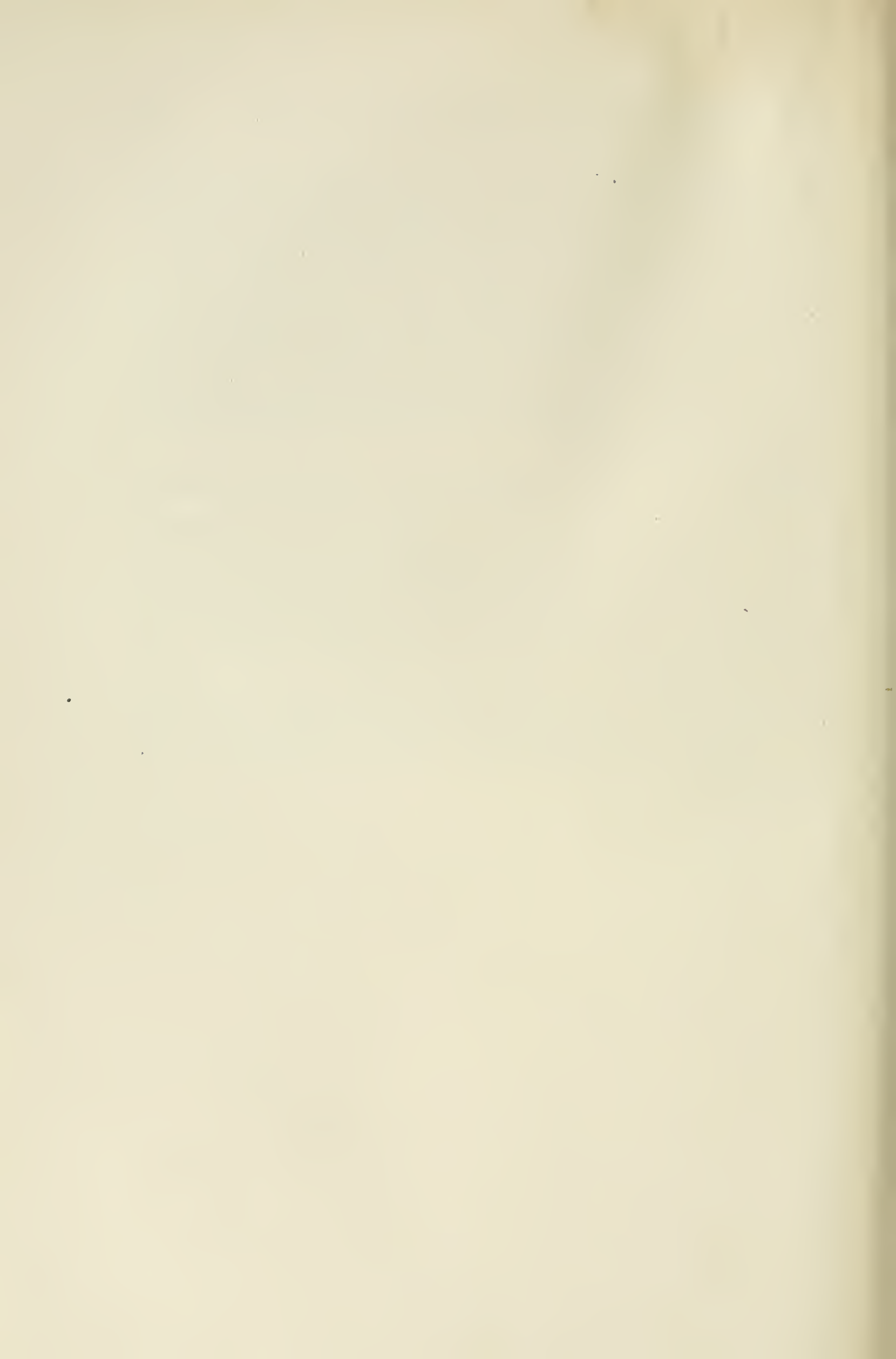
ist reicher gegliedert als das der Nachbargebäude und weist in den Fenster- und Torumrahmungen manche schöne architektonische Einzelheiten auf.[1] Im ersten Stock befindet sich der Haustempel, „R. Samsons Schule", in der bis 1876 täglich und jetzt noch an den Festtagen Gottesdienst abgehalten wird.[2] Man erzählt, daß der Erbauer es nur einmal besichtigt und nicht einmal darin übernachtet habe. Bei der jüngsten Feuersbrunst ist es nahezu unversehrt geblieben und wird mit seinen meterdicken Mauern und seinen Kreuzgewölben[3] noch manchem Geschlechte von den Großtaten des Mannes erzählen, der sich bleibende Verdienste um die Gemeinde erworben hat.

Eysenstatt", heißt es darin, „unter dem Fürsten Eszterházy ein wohl erbautes Freyhaus".

[1] Vgl. die Illustrationen 7 und 9 im ungarischen Text der Abhandlung Wolfs. Über den von der Feuersbrunst angerichteten Schaden schreibt mir Herr Wolf am 22. Juni 1914: „Von dem Hause, welches von Samson Wertheimer erbaut wurde, sind die Dächer abgebrannt, doch im Innern des Hauses ist eigentlich kein Schaden zu konstatieren. Bloß von der Synagoge Wertheimers sind die Fensterstöcke verbrannt, und auch hier machte das Feuer Halt, und ist im Innern nichts geschehen."

[2] Vgl. Kaufmann a. a. O. Leopold Löw, Geschichte der Juden in Ungarn in Buschs Jahrbuch V, 1847, S. 103 und dazu die Illustrationen 22, 25, 26, 30 im ungarischen und IV im deutschen Text der Wolfschen Abhandlung.

[3] Vgl. S. 4 des deutschen Textes der Wolfschen Abhandlung und hier oben Anm. 1.



Dänemark und die Juden in Prag 1745.

Von **D. Simonsen**, Kopenhagen.

In dem ersten Werke, das der verehrte Jubilar herausgab, zeigte er sich uns als tüchtiger Forscher der Geschichte. Wenn er sich später nur ab und zu in seinen vielen bedeutenden Werken der Geschichtsforschung zugewandt hat, darf es mir also wohl erlaubt sein, als meinen bescheidenen Beitrag zu dieser Festschrift einige bisher unbekannte Stücke mitzuteilen, welche die freundlichen Beziehungen zwischen dem Vaterland des Jubilars und dem meinigen zeigen.

Auf der Medaille, welche die holländischen Juden im Jahre 1745 schlagen ließen, als man hoffte, daß die beabsichtigte Vertreibung der Juden aus Prag endgültig beseitigt sei, kommen außer dem Wappenschild Österreich-Ungarns noch die Wappenschilder von vier anderen Staaten vor, der vier Staaten, die bei Maria Theresia für die Juden Fürbitte eingelegt hatten. Was Holland, dessen Schild wir dort sehen, gearbeitet hatte, wissen wir durch die Mitteilungen David Kaufmanns;[1] Krengel hat uns die Bemühungen Englands dargelegt.[2] Daß Dänemark auch für die Juden aufgetreten war, wußten wir wohl im Allgemeinen;[3] das dänische Reichsarchiv mag aber jetzt das wenige, was hier noch zu eruieren war, dargeben. Leider waren die größeren Schriftstücke, die man suchen würde, nicht mehr zu finden, so z. B. das Gesuch der Kopenhagener Juden an den dänischen König um seine Intervention und der Brief des dänischen Königs, in dem er direkt für die Juden interveniert.

---

[1] In Graetz-Jubelschrift 279—313 = Ges. Schriften II, 328—376.

[2] Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums Bd. 44, 259—281.

[3] Wolf in Jahrbücher für die Geschichte der Juden IV, 197; Graetz-Jubelschrift 296, Monatsschrift l. c. 262, 268, 275. — Die Intervention Polens ist bis jetzt nur im Allgemeinen bekannt. — Über Hamburgs Auftreten siehe Grunwald in: Aus Hamburgs Staatsarchiv.

Die jetzigen ernsten politischen Verhältnisse veranlassen mich, auf die damaligen nicht näher einzugehen. Aber zu einem Zeitpunkt, wo die ganze Welt in Flammen steht und wo die Juden nicht am wenigsten betroffen sind, ist es vielleicht gut, auch einer Zeit eingedenk zu sein, in der, trotz des auch damals wütenden Krieges, die Sorge um den Zustand der schwachen Juden weit entfernter Länder, die alle ihre Freundschaft für die mächtige Herrscherin Österreich-Ungarns betonten, Herrscher zu einer solchen Aktion der Teilnahme vereinigen konnte. War die schon genannte Medaille auch etwas zu früh geschlagen, indem die Rettung erst später erfolgte, so bleibt sie doch ein schönes Denkmal, das wert ist, durch diese kleine Veröffentlichung von neuem beleuchtet zu werden.

Ich lasse jetzt die Auszüge selbst für sich sprechen; eine weitere Beleuchtung und Einzelerklärung dürfte, eben weil wir die Mitteilungen aus den holländischen und englischen Archiven schon besitzen, nicht nötig sein. Die Auszüge reichen bis zur endlichen glücklichen Rückkehr der Juden nach Prag.







(Aus der „Geheimen Registratur de A° 1745"
im Dänischen Reichsarchiv.)

An

Den Justitz-Rath und Legations-Secretaire von Franckenau, zu Wien. Nomine des Geheimen Raths von Schulin. Da die hiesige Judenschaft um Ihro königl. Mayt. allerhöchste Intercession angesuchet, dass die gemachten Verfügungen, wegen Vertreibung ihrer Nation aus Böhmen, mitigiret werden mögten, so hätte er sich nach denen Umständen zu erkundigen, und, fals einige Apparence, etwas auszurichten, sich äussere, Namens Ihro königl. Mayt., bey dortigem Ministerio deswegen Vorstellung zu thun, und anbey zu erkennen zu geben, dass, fals von Engelland und denen General-Staaten schriftliche Intercessiones eingelauffen, höchstgedachte Ihro königl. Mayt. als denn ein obenmässiges Intercessions-Schreiben an die Königin von Ungarn abgehen lassen würden.

Copenhagen, den 5ten Januarii, 1745.

Wohlgebohrner etc.

Demnach die hiesige Judenschaft bey Ihro königl. Mayt. um dero allerhöchste Intercession angesuchet, dass die, wegen Vertreibung ihrer gantzen Nation aus dem Königreich Böhmen, ergangene königl. Ungarische Verfügung mitigieret, und wenigstens, wegen des spatii emigrationis, limitiret werden mögte, wobey selbige angezeiget, dass dergleichen Intercessiones für selbige, von Engelland, denen General-Staaten und anderen Mächten, in Wien wären eingelegt worden; So habe, auf königl. allergnädigsten Befehl, Ewer Wohlgeb. hiemit anzuzeigen, dass dieselben Sich nach denen Umständen zu erkundigen, und fals nur einige Apparence etwas auszurichten sich äussere, in Ihro königl. Mayt. allerhöchsten Nahmen, bey dem Ungarischen Ministerio deswegen Antrag und Vorstellung zu thun, auch zu erkennen zu geben, dass, fals von obersagten Puissances, dieser Sache wegen, schriftliche Intercessiones eingelauffen, Ihro königl. Mayt. auch solcherhalben ein Schreiben an der Königin von Ungarn Mayt.

abgehen lassen würden. Von dem Befolg obigen gewärtigen Ihro königl. Mayt. m. Herrn Justitz-Raths allerunterthänigsten Bericht, und ich beharre übrigens alstets etc. etc.

(Aus dem Relations-Protokoll, Band VII, 1744—1750 im Dänischen Reichsarchiv.)

Nr. 421.

Wien, den 5. December 1744.

. . . .

. . . .

Prager Juden. . . . . Die hiesige Juden Stadt ist (weil die Juden denen Preussen heimlich assistiret und ihnen vieles verrathen sollen haben)[1] zuerst durch die alsogleich hineingekommene Croaten, nachhero aber auch durch die Studenten und das gemeine Burger Volck rein ausgeplundert worden, worbei etliche und 80 Juden getödet und blessiret worden: Sie wurden auch sämtlich aus Prag seyn heraussgejaget worden, falls nicht die Königliche Statthalterschafft durch scharffe poenal-mandata es verhindert hätte.

. . . .

. . . .

426

Wien, den 26ten December 1744.

Prager Juden. In meiner allerunterthänigsten Relation vom 5ten hujus habe wegen der Prager-Judenschafft und deren übelen tractement bereits einige Erwehnung gethan: Es ist aber dabei nicht verblieben, sondern seit der Zeit auch über deren Fortschaffung von dannen bei Hofe vielfältig deliberiret worden, und endlich der Schluss dahin ausgefallen, selbige nicht nur aus Prag sondern auch aus dem ganzen Königreich Böhmen zu vertreiben, und ist das darüber verfasste königliche Patent am verwichenen Mittwoch zur publication von hier nach Prag abgeschicket worden, vermöge dessen alle Juden binnen Monats-Frist selbige Stadt, und innerhalb 3 Monaten das Königreich Böhmen räumen sollen. Es will ihnen dieses um so viel härter fallen, als sie nicht nur bei der Königin Crönung große Geld Summen dem Hofe erlegen müssen, sondern auch, wie ich unter obigem dato gemeldet, rein sind ausgeplundert

[1] Mit Recht als Gerücht bezeichnet; nachher fanden sich die Schuldigen in ganz anderen Kreisen.

worden. Es soll, wie man hier debitiret, die Raitzische nation[1] dem Hofe offeriret haben, in der Prager-Juden Stadt sich zu etabliren, und die von denen selben bisshero getriebene Handelschafft fortzusetzen. .

. . . .

. . . .

Raitzen.

429.

Wien, den 6ten Januarij 1745.

. . . .

. . . .

. . . . Das in meiner allerunterthänigsten Relation vom 26ten December erwehnte Königliche Patent wegen Ausschaffung der Prager-Juden ist zwar dorten publiciret worden; es ist aber von der hiesigen Hof-Cammer der Königin die Vorstellung geschehen, dass weil durch Wegschaffung der Prager-Judenschafft das Holländische Wechsel-Negotium ein grosses leiden durfte, auch diese sich zu einem Vorschuss von 2 Millionen Gulden und Anschaffung von 200 Rimonta-Pferden erbothen hat (auch zweifelsohne der Böhmischen Canzelley eine wichtige Summa-Geldes mag versprochen haben) durfte die execution obgedachten Patents wohl ins stecken gerathen, und selbiges, nach hiesigem Sprichwort, Ein Wiener Geboth verbleiben.

Prager Juden.

. . . .

432.

Wien, den 16. Jan. 1745.

. . . .

. . . .

. . . . Die Prager-Judenschafft hat durch ein sehr weitläuftiges memorial an den Gross-Herzog als Mit-Regenten sich gewendet, und darin so wohl um eine Untersuchungs-Commission, damit nicht die Unschuldige mit denen schuldigen leiden müsten, als auch um prolongierung des Auszugs-termin aus der Stadt in sehr beweglichen terminis Ansuchung gethan. Letzterer ist ihnen auch biss ultimo Februarii erstrecket worden, und man glaubet, dass vielleicht durch Vorbitte des Königes in Polen (als an den die Judenschafft sich soll addressiret haben) ihre emigration noch wohl dürffte hintertrieben werden. . . .

Prager Juden.

. . . .

[1] Serben, die durch die Türkenkriege nach Österreich gekommen waren. — Dieser eigentümliche Vorschlag ist meines Wissens sonst nicht erwähnt. Vgl. unten Nr. 434.

433.

Wien, den 20. Januarij 1745.

Prager Juden.

Mit heutiger Post habe Eurer königlichen Majestät durch den Herrn Geheimen-Rath von Schulin unterm 5ten hujus mir zugefertigte allergnädigste Ordre, die Prager-Judenschafft betreffend, wohl erhalten. Ich beziehe mich solcher wegen auf meine bereits unterm 26ten December a. p., 6. und 16 Januarij a. c. allerunterthänigst eingesandte Relationes, welchen noch beifüge, dass, nachdem Ihro Majt. der König von Polen bei Seiner Gegenwart zu Olmütz (wie man sicher vermuthet) mündlich für selbige bei dem Gross-Herzog intercediren wird, man hier gänzlich der Meinung sey, dass ihre völlige emigration aus Prag und Böhmen annoch werde ruckstellig gemachet werden. . . . . . .

. . . .

. . . .

434.

Wien, den 23. Januarij 1745.

Königl. Rescript wegen der Juden.

An den Herrn Geheimen Rath von Schulin. Durch eine von dem königl. Post-Secretaire Waitz aus Hamburg den 15ten hujus Mittags anhero abgefertigte estafette habe gestern Vormittags Eurer Excellenz beide unterm 9ten hujus an mich erlassene geehrteste zusamt dem königlichen intercessional-Schreiben, wegen der emigration derer Böhmischen Juden, richtig empfangen, und soll letzteres morgen frühe dem Hof-Canzler Grafen von Ulfeld eingehändiget werden. Ich zweifle um so weniger an dessen gutem effect, als von verschiedenen anderen Puissances gleichmässige Vorschrifften für selbige zum Theil bereits eingeloffen, wie dann gestern Vormittag kurz aufeinander 2 hiesige Courriers aus Engeland eingetroffen, davon, allem Vermuthen nach, der eine dergleichen, der andere aber die Bell-islische Schriften wird überbracht haben. So viel ist gewiss, dass nicht nur der terminus emigrationis, wie lezthin allerunterthänigst gemeldet, biss zu Ende kunfftigen Monats Februarii verlängert worden, sondern es will auch anjetzo verlauten, dass derselbe wohl gar biss ultimo Junij durfte extendiret werden; wie mir dann auch versichert worden, dass das unterm 26. Decembr. von mir allerunterthänigst einberichtete project, die Raizische nation in der Prager Juden Stadt zu etabliren, (an dessen Aufsatz schon wurcklich gearbeitet worden) einige Zeit her, unterm Vorwandt anderer häufigen Geschäffte, völlig liegen geblieben. . . .

. . . .

. . . .

435.

Wien, den 27. Januarij 1745.

An den Herrn Geheimen Rath von Schulin. Eurer Excellenz habe durch gegenwärtige Zeilen nur gehorsamst anzeigen sollen, dass ich erst diesen Abend Gelegenheit erlanget habe, das am verwichenen Freytag erhaltene königl. intercessions-Schreiben für die Böhmische Juden dem Hof-Canzler Grafen von Ulfeld zu überreichen, dabei ich dann nicht undeutlich mercken konnen, dass er lieber gesehen hätte, dass ich damit zurückgehalten hätte, indem er zu erkennen gab, dass von Engeland noch nichts schriftliches gedachter Juden wegen an die Königin gelanget sey, sondern der Englische so wohl als Holländische Gesandte nur mündliche Vorstellungen derentwegen gethan hätten. . . . . . .

. . . .

. . . .

442.

Wien, den 20. Februari 1745.

. . . .

. . . .

. . . . Wegen Ausschaffung der Juden aus Böhmen bleibt es noch bis Dato bei dem von der Königin gefassten Entschluss und dürfften also wohl alle von auswärtigen Puissances für gedachte Juden eingelegte intercessiones fruchtlos seyn.

Böhmische Juden.

443.

Wien, den 24. Februari 1745.

. . . .

. . . .

. . . . Wegen der vielen seithero von verschiedenen Höfen für die Böhmischen Juden eingekommenen intercessionen (darunter absonderlich die vom Engelischen Hofe dem hiesigen Minister Wasner mündlich gethane Vorstellung in sehr nachdrücklichen und fast bedrohlichen terminis soll bestanden haben) ist in voriger Woche eine Conferenz bei Hofe gehalten worden, davon das Resultat ziemlich favorable für dieselbe ausgefallen seyn soll, wie dann verlauten will, dass der mit Ende dieses Monats verfallene termin ihrer Ausschaffung aus Prag wieder aus 2 (andere wollen gar wissen auf 3) Monate prolongiret worden, worzu auch sowohl der Prager Geistlichkeit als des Magistrats Vorstellung ihrer dabei versierenden interesse mit soll contribuiret haben.

Böhmische Juden.

444.

Wien, den 27. Februari 1745.

. . . .

. . . .

Prager Juden.

. . . . Wegen der Böhmischen Juden ist gestern die Resolution vom Hofe kundt geworden, dass selbigen noch eine Monats-Frist in Prag zu bleiben verstattet worden.

445.

Wien, den 3. Martii 1745.

. . . .

. . . .

Prager Juden.

. . . . Von denen dortigen Juden sollen bereits über 5000 ausgezogen seyn, und sich auf die umliegende Dörffer retiriret haben; man glaubt aber, dass der am verwichenen Samstag nach Prag abgefertigte Courrier Brennschütz die Resolution der Königin, dass selbige, aus egard der vielen intercessions von fremden Höfen, in besagter Stadt ferner verbleiben sollen, mitgenommen habe.

453.[1]

Wien, den 31. Martii 1745.

. . . .

. . . .

Türckey.

. . . . Am verwichenen Sonntage ist ein Courrier von Constantinopel angelanget mit der Nachricht, dass die Kriegs-Zurüstungen daselbst aufs neue mit groser Macht poussiret werden, auch nach Servien und Bosnien zu Anwerbung einer zahlreichen Mannschafft grose Geld-Summen remittiret, und die Fahnen daselbst ausgestecket worden, wie dann laut Briefen derer dortigen Raitzen der Ali-Bascha mit seinem gantzen Kriegs-Stab von Constantinopel in Bosnien erwartet würde. .

. . . .

[1] Hier mitaufgenommen wegen der Erwähnung der Raitzen. Vgl. Nr. 426 und Nr. 434.

474.

Wien, den 12ten Junij 1745.

. . . .

. . . .

. . . . Wegen derer Juden fernerer Toleranz in Böhmen und Mähren ist unterm 25ten Maij aus der Böhmischen Canzelley ein königl. Rescript dorthin abgegangen, davon Copiam hier allerunterthänigst beischliesse.

Judenschafft in Böhmen.

585.

Wien, den 9ten Julii 1746.

. . . .

. . . .

. . . . Nachdem die Judenschafft zu Prag seit der neuen Toleranz daselbst mercklich wiederzugenommen, und viele fremde Juden sich da eingeschlichen, so ist aufs neue vom hiesigen Hofe der Befehl dorthin abgegangen, dass alle Juden nicht nur aus Prag, sondern auch aus allen anderen Städten und Märckten, welche verschlossen, oder mit Mauren und Gräben umgeben, fortgeschaffet, und nur in freien und offenen Orten zu wohnen angewiesen werden sollen.

Juden zu Prag.

744.

Wien, den 3ten April 1748.

. . . .

. . . .

. . . . Nachdem währen den Gouvernements des verstorbenen Grafen von Althaus in der Stadt Raab sich viele Juden eingeschlichen und da wohnhafft niedergelassen, ist, da solches Gouvernement nun völlig supprimiret wird, auf Anhalten des Magistrats denen Juden anbefohlen worden, die Stadt, so wie die andern königlichen Freistädte, zu raumen, und sich wieder auf das Land zu begeben.

Raaber Juden.

766.

Wien, den 13ten Julii 1748.

. . . .

. . . .

Juden-schafft. . . . . Die ehemals zu Prag ausgeschaffte Judenschafft hat endlich durch Geld und Vorbitten es doch dahin gebracht, dass sie nun wieder in ermeldte Stadt recipiret, und ihre alte Privilegia de novo confirmiret worden, worüber sie bereits das Decret aus der Böhmischen Canzelley erhoben hat. . . . .

. . . .

. . . .

769.

Wien, den 24. Julii 1748.

. . . .

. . . .

Prager Juden. . . . . Die Prager-Judenschafft soll $\frac{300}{m}$ Gulden für ihr retablissement erlegen. Sie hat um einigen Nachlass zu erhalten, Deputirten anhero geschickt, diese werden aber schwerlich vor Erlegung obiger Summa ihr Decret aus der Böhmischen Canzelley erlangen.

777.

Wien, den 28ten August 1748.

. . . .

. . . .

Prager Juden. . . . . Zu Prag sind bereits viele Jüdische Familien wieder eingezogen, welche anfangen, ihre Juden-Stadt zu saubern und die Häuser zu repariren. . . . .

. . . .

Die Hauptprivilegien der polnischen Judenschaft.

Von Dr. Moses Schorr, Lemberg.

(Ein Rückblick auf die letzte Proklamation der polnischen Judengesetzgebung vom Jahre 1765.)

Das Archiv der jüdischen Gemeinde in Krakau ist im Besitze eines umfangreichen und bedeutsamen historischen Dokumentes, welches sich als letzte Kundgebung der legislativen Macht gegenüber den Juden Polens darstellt. Es ist dies der sogenannte *Sumaryusz przywilejów*,[1] eine in Form eines Pergamentbandes (Großfolio) von 16 Blatt zusammenfassende offizielle Sammlung sämtlicher, die Judenschaft in Kronpolen betreffenden Privilegien und Erlässe seit den ältesten Zeiten bis auf den letzten polnischen König Stanislaus August (1765—1795). Die Ausfertigung des Dokumentes erfolgte in Warschau am 14. Juni 1765 und wurde, mit der Unterschrift des Königs versehen, anläßlich dessen Thronbesteigung zu Handen der Repräsentanten der Judengemeinde in Krakau als feierliche Bestätigung aller der Gesamtjudenschaft in Polen dienenden Freiheiten erlassen. Die Sammlung umfaßt zunächst als Hauptbestandteil das bekannte undatierte Privileg Kasimirs des Großen (1333—1370), welches angeblich für die Juden in der Provinz Großpolen erlassen wurde und dessen Bestätigung

[1] Der ausführliche polnische Titel der Sammlung lautet: Sumaryusz przywilejów nadanych Żydom polskim a potwierdzonych przez króla Stanisława Augusta d. d. 14. czerwca r. 1765 w Warszawie. Auf dem Umschlagsblatt findet sich folgender hebräischer Titel: פרעווליע וקונפירמאציע מכל המלכים הקודמים ומאדונינו המלך האדיר החסיד סטאניסלב אגוסטוס לכל היהודים במדינות פלניא ובפרטות לקהלתנו ק"ק קראקא הנכתב והנחתם בשנת אלף תשס"ה. Durch die Mitte des Bandes ist eine starke Seidenschnur durchgezogen, an deren Ende das große Königssiegel in einer Blechkapsel eingefügt ist.

die Vertreter der Judengemeinde in Posen im Jahre 1453 von Johann Kasimir erwirkt haben. Auf dieses in der vorliegenden Sammlung 24 Paragraphen zählende Hauptprivileg, welches seit der Mitte des XV. Jahrhunderts die *magna charta libertatum* der polnischen Judenschaft darstellt und dessen Bestätigung die erste Sorge der Judenrepräsentanz bei der Thronbesteigung eines jeden neuen Königs bildet, folgen mehrere Spezialprivilegien und Erlässe der späteren Könige seit dem XVI. Jahrhundert, in derselben Numerierung fortlaufend (Nr. 25—41), welche ebenfalls die rechtliche und soziale Stellung der Juden Gesamtpolens normieren und schließlich elf königliche Dekrete aus dem XVI. und XVII. Jahrhundert, welche speziell die Verhältnisse der Krakauer Judengemeinde regeln.

Diese Sammlung hat seinerzeit dem bekannten Soziologen Ludwig Gumplowicz, dessen Vater Abraham Gumplowicz viele Jahre lang Vorsteher der Krakauer Judengemeinde war, als Hauptquelle für seine erste, noch heute lesenswerte treffliche Darstellung der Judengesetzgebung in Polen gedient.[1] Im Jahre 1909 wurde das ganze Dokument von mir in der russisch-jüdischen historischen Zeitschrift „Jewrejskaja Staryna" herausgegeben und bearbeitet.[2] Die Einleitung zu dieser Ausgabe bildet den Gegenstand des vorliegenden Artikels. Zu einer Zeit, da durch den alles umwälzenden Weltkrieg auch das Schicksal der Judenschaft der einstigen Republik Polen mit in den Wirbel der Weltereignisse gezogen wird, ist es wohl nicht unangebracht, auf diesen letzten Akt der polnischen Judengesetzgebung einen zusammenfassenden Rückblick zu werfen.[3]

---

[1] Vgl. L. Gumplowicz, Prawodastwo polskie względem Żydów (Die polnische Gesetzgebung in Bezug auf die Juden), Krakau 1867.

[2] Vgl. Jewrejskaja Staryna I (1909), S. 247—264 und Materialien daselbst S. 76—94; 223—245.

[3] Außer der obigen letzten Privilegiensammlung haben sich noch zwei andere aus älterer Zeit im Archiv der jüdischen Gemeinde in Krakau erhalten, die eine aus der Zeit des Königs Johann Sobieski vom Jahre 1676, die andere aus der Zeit August III. vom Jahre 1735. Nachdem aber beide Sammlungen in der obigen jüngsten wörtlich einverleibt sind, so besitzen sie bloß archivalischen Wert — es sei denn wegen der hebräischen Glossen, welche in der ersteren Sammlung manche Paragraphen des Kasimir'schen Privilegs am Rande von zeitgenössischer Hand begleiten und auf deren kulturhistorische Bedeutung noch weiter im Texte verwiesen wird. Erwähnt mag noch sein, daß alle drei Sammlungen in der Textgestaltung des großen Kasimir'schen lateinischen Privilegs, trotzdem sie in der Königskanzlei ausgefertigt wurden, von zahlreichen orthographischen Fehlern wimmeln und daher für die Textkritik jenes Privilegs ohne Bedeutung sind.

Angesichts der prinzipiellen Bedeutung, welche die älteren sogenannten Generalprivilegien *(przywileje generalne)* für die Judenschaft Polens seit den ältesten Zeiten bis zur Teilung Polens hatten, deren wichtigste und ausführlichste Redaktion (vom Jahre 1453) den Hauptbestandteil unserer Sammlung ausmacht, eingeleitet durch die feierlichen Bestätigungsproklamationen sämtlicher späterer polnischer Könige, sei zunächst hier eine kurze Rückschau auf die Quellen, den Inhalt und das gegenseitige Verhältnis der älteren Generalprivilegien auf Grund vor allem der vorzüglichen Studien von Philipp Bloch[1] und der späteren Forschungen gestattet.

Es sind folgende Generalprivilegien bekannt:

1. Das Statut des Herzogs Boleslaus von Kalisch vom 16. August 1264 in der von Kasimir dem Großen anläßlich der Thronbesteigung am 9. Oktober 1334 bestätigten Fassung, erlassen für die Juden der Provinz Großpolen.

2. Das Statut Kasimirs des Großen vom 15. Juli 1364, erlassen in Krakau für die Judenschaft des ganzen Königreiches Polen.

3. Das Statut desselben Königs vom 25. April 1367, erlassen in Krakau für die Juden in „Krakau, Sandomir, Lemberg und in den anderen Territorien des polnischen Reiches".

4. Ein nicht näher bezeichnetes Statut Kasimirs des Großen, bestätigt und erlassen von Ladislaus Jagiello in Lemberg, am 30. September 1387 für die Juden in Lemberg und Reussen (Ostgalizien).

5. Das Statut Boleslaus' von Kalisch, bestätigt von Kasimir dem Großen — doch ohne Datum, Zeugen und Ausstellungsort, in Abschrift und neuerlicher Bestätigung durch Kasimir IV. (1444—1492), erlassen in Krakau im Jahre 1453 für die Juden von Großpolen.

Betrachten wir nun diese Hauptprivilegien in Hinblick auf ihren Inhalt und ihr gegenseitiges historisches Verhältnis.

1. Das Statut Boleslaus' von Kalisch oder vielmehr dessen Bestätigung durch Kasimir den Großen — denn nur letztere ist erhalten — ist uns in seiner frühesten Fassung in der Gesetzessammlung des polnischen Staatskanzlers Jan Łaski „Commune incliti regni Poloniae privilegium" vom Jahre 1506 erhalten und auch später öfter abgedruckt worden.[2] Seinem allgemeinen Inhalte

[1] Ph. Bloch, Die Generalprivilegien der polnischen Judenschaft (Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen 1891).

[2] Vgl. Bloch a. a. O., S. 72, Anm. 2.

nach steht das Statut in enger Berührung mit einer Reihe von grundlegenden Judenprivilegien, welche von der Mitte bis zum Ende des XIII. Jahrhunderts in den benachbarten Ländern für die Judengemeinden erlassen wurden. Das Prototyp dieser ganzen Gruppe bildet das Statut Friedrichs II. des Streitbaren (1230—1246), welches im Jahre 1244 für die Judenschaft des Herzogtums Österreich erlassen wurde. Mit gewissen Modifikationen übernahmen dasselbe Statut: König Bela IV. für die Juden in Ungarn im Jahre 1251, Ottokar IV. für die Juden in Böhmen im Jahre 1254, Herzog Boleslaus von Kalisch für die Juden in Großpolen im Jahre 1264, Herzog Bolko für die Juden in Schlesien im Jahre 1295 und Heinrich von Glogau für die Juden dieses Territoriums im Jahre 1299. Als unmittelbare Quelle für das polnische Privileg ist das böhmische Statut anzusehen, von dem es sich nur in geringen Varianten unterscheidet. In seiner eingehenden kritischen Analyse des Boleslausschen Statuts nach der ältesten Vorlage bei Łaski weist Bloch überzeugend nach, daß der Originaltext in dieser Publikation zu ungunsten der Juden einer Änderung unterzogen wurde, namentlich im § 25, welcher das Darlehens-, beziehungsweise Pfandrecht auf unbewegliche Güter normiert. Eine Bestätigung für diese Annahme findet Bloch mit Recht in den einleitenden Worten, welche König Alexander (1501—1506) dem Statut als Motivierung für die Aufnahme dieses Judenprivilegs in die vom Landtage zu Radom sanktionierte Gesetzessammlung voranschickt.[1] Der ursprüngliche Wortlaut des § 25 wird von Bloch durch eine Vergleichung der Łaski'schen Edition mit den anderen Statuten, welche dem Boleslausschen Privileg als Vorlage gedient haben, rekonstruiert.[2]

2. Das Statut Kasimirs des Großen, datiert aus Krakau, 15. Juli 1364, wurde zuerst durch R. Hube bekannt, der es auf Grund der einzigen in der Graf Krasinski'schen Bibliothek in Warschau aufbewahrten Rezension beschrieben und erörtert hat.[3] Hube betont mit Recht, daß dieses Statut, trotzdem es das Boleslaus'sche Privileg nicht erwähnt und sich den Anschein eines der eigenen Initiative Kasimirs erflossenen Judengesetzes verleiht, in Wirklichkeit eine wörtliche Wiedergabe des ersteren darstelle.

---

[1] „Quod Nos Alexander Rex non confirmando confirmatione speciali sed ad cautelam defensionis contra Judaeos privilegiis regni in istum codicem digestis adscribi mandavimus." Łaski, Commune. . . . Privilegium fol. 163.

[2] Vgl. Bloch a. a. O., S. 77; 396.

[3] R. . . . . [R. Hube], Przywilej żydowski Bolesława i jego potwierdzenia (Biblioteka Warszawska 1880, S. 426 ff).

Er hat aber merkwürdigerweise übersehen, was jetzt überdies aus dem in vollem Wortlaute publizierten Texte[1] über allen Zweifel sich klar ergibt, daß die wichtigste Norm in dieser Rezension, die des § 26, welche ihm selbst als Hauptargument für die Annahme der Fälschung des weiter zu erörternden Statuts Nr. 4 gedient hat, in ihrem Wortlaut das Gegenteil dessen enthält, was das Łaski'sche Statut im § 25 besagt, während sie sich anderseits im vollen Einklang mit der betreffenden Norm in allen anderen Statuten befindet, zu deren Gruppe das Boleslaus'sche Statut gehört und somit seine Behauptung eines Falsifikats des Privilegs Nr. 4 der wichtigsten Stütze beraubt. Bloch hatte daher vollkommen Recht, wenn er im § 25 der Łaski'schen Ausgabe eine willkürliche Änderung von Amts wegen zu ungunsten der Juden erblickte, und der von ihm auf Grund kritischer Vergleichung mit den anderen Statuten erschlossene und rekonstruierte Wortlaut des § 25 erhält jetzt durch den erwähnten Text der Krasinki'schen Bibliothek seine authentische Bestätigung.[2] Dieses Statut, welches zu Handen des Juden Falk von Kalisch übergeben wurde, war für die Judenschaft des ganzen Polenreiches bestimmt, wie es ganz ausdrücklich in der Einleitung ausgesprochen ist.[3]

3. Das Statut Kasimirs des Großen vom 25. April 1367, erlassen in Krakau für die Juden Kleinpolens „und der anderen Reichsgebiete" wurde zuerst durch den polnischen Rechtshistoriker Bandtkie[4] bekanntgegeben, auf Grund einer aus dem XV. Jahrhundert stammenden Abschrift, jedoch nur in Varianten, welche er dem Boleslaus'schen Text in Parallelkolumnen gegenüberstellt. Den vollen Wortlaut hat erst Bloch auf Grund zweier, dem Posener Stadtarchiv entnommenen, leider sehr fehlerhaften Kopien aus den Jahren 1599 und 1638, veröffentlicht und mit einer deutschen

---

[1] Vgl. Russko-Jewrejski Archiw B. III, Nr. 1.

[2] Zum besseren Verständnis möge hier der Wortlaut des betreffenden Paragraphen nach der einen und der anderen Rezension folgen:

I. Łaski § 25: Item si Judeus super possessiones aut litteras bonorum immobilium pecuniam mutuaverit id quoque ille, cuius res est, probauerit, Nos Judeo et litterarum pignus abjudicari statuimus.

II. Krasinski'scher Text § 26: Item si Judeus super possessiones aut litteras magnatum terre pecunias mutuauerit et hoc per suas litteras et sigillum probauerit, Nos Judeo jure aliorum pignorum possessiones assignabimus obligatas et eas contra violentiam defendemus.

[3] „.... praesens privilegium, quo omnes Judeos tocius regni Polonie gaudere volumus, scribi et dari iussimus ad manus Falkonis, Judei Kalisiensis."

[4] Bandtkie, Jus Polonicum, Nr. 1 (Kol. II).

Übersetzung begleitet, wobei er auch den Bandtkie'schen Text berücksichtigt. Im ganzen sind sechs Rezensionen dieses Statuts bekannt.[1] Seinem Hauptinhalte nach auf dem Boleslaus'schen Statute fußend, das übrigens in der Einleitung (ähnlich wie im Statut Nr. 2) nicht erwähnt wird, unterscheidet es sich dennoch von ihm durch einige wesentliche Änderungen, beziehungsweise Ergänzungen, welche es notwendig als eine selbständige Bearbeitung und nicht bloß als eine einfache Bestätigung des Boleslaus'schen Statuts erscheinen lassen. Manche der neuen, beziehungsweise geänderten Normen, erweitern bedeutend die rechtlichen Freiheiten der Juden, so z. B. § 19, wonach der Judenrichter (judex Judaeorum)[2] ohne Zustimmung der jüdischen Beisitzer kein Urteil fällen dürfe, ferner die §§ 10—11, wonach auf Tötung eines Juden Todesstrafe gesetzt wird, auf die Verwundung eines Juden dieselbe Strafe wie bei Verwundung eines Adligen (quemadmodum in terra nostra pro nobili est consuetum). Diese und andere wesentliche Unterschiede[3] legen die Vermutung nahe, daß König Kasimir den Juden Kleinpolens ein selbständiges erweitertes Statut verliehen habe, für welches ihm das Boleslaus'sche Privileg bloß als Substrat gedient haben muß.

4. Das Statut des Königs Ladislaus Jagiello, datiert aus Lemberg vom 30. September 1387, erlassen für die Juden Lembergs und der Provinz Reussen, ist seinem Wortlaute nach vollkommen mit dem Statut Kasimirs des Großen vom Jahre 1367 (Nr. 3) identisch und läßt darüber auch gar keinen Zweifel. Es wurde zuerst nach einer einzigen Abschrift der Ossolinski'schen Bibliothek in Lemberg (Kod. L. 50) von W. Wisłocki veröffentlicht.[4]

5. Das Statut Kasimirs des Großen ohne Datum, welches der Einleitung gemäß nur als Bestätigung des Boleslaus'schen Statuts[5] sich kundgibt und nur in der wiederholten Bestätigung Kasimirs IV. des Jagiellonen vom Jahre 1453 überliefert ist, stellt

---

[1] Vgl. die Textausgabe bei Bloch a. a. O., S. 78—100, auch S. 104, Anm. 3.

[2] Es war dies zu allen Zeiten ein Christ, und zwar ein Adliger, gewöhnlich der Vertreter des Wojewoden, welcher bei Teilnahme jüdischer Beisitzer jene zivilen Rechtsstreitigkeiten regelte, die zwischen einem Christen als Kläger und einem Juden als Beklagten vorkamen.

[3] Sie werden von Bloch a. a. O., S. 101—104 erörtert.

[4] Vgl. W. W[isłocki] in Przewodnik naukowy i literacki B. I (1873), S. 717 ff.

[5] So heißt es in der Einleitung: „. . . . quod ad Nostrae Maiestatis praesentiam . . . . venientes quidam Nostri Judaei de regno Nostro mansionem in Maiori Polonia habentes, offerentes privilegium a Serenissimo duce Boleslao bonae memoriae datum" usw.

sich als das ausführlichste unter den sogenannten Generalprivilegien dar. Der Text dieses Dokumentes ist in sechs Rezensionen bekannt, welche untereinander gewisse Differenzen wesentlicher Natur aufweisen.[1] Der Inhalt dieses bedeutsamen Statuts, welches den Hauptbestandteil unserer Privilegiensammlung bildet, wurde zuerst von R. Hube und dann besonders von Bloch einer eingehenden Analyse unterzogen. Während nämlich die Authentizität der Statuten Kasimirs des Großen vom Jahre 1334 und vom Jahre 1367 (Nr. 1 und 3) von niemandem in Zweifel gezogen wurde, wurden gegen die Echtheit dieses Statuts wesentliche Bedenken geltend gemacht. Und zwar sind es folgende Momente, welche die historische Echtheit dieses Dokumentes in Frage stellen:

1. Entgegen der ausdrücklichen Erklärung in der Einleitung, daß das Statut nur eine Bestätigung des Boleslaus'schen Privilegs sei, überschreitet es vielmehr den Rahmen seiner Vorlage in einer Reihe wichtiger Bestimmungen zugunsten der Juden. Auch der Wortlaut weist in der stilistischen Fassung eine Reihe von Varianten gegenüber dem Boleslaus'schen Urtext auf. Anderseits fehlen darin einige Paragraphen des älteren Statuts (so die §§ 4, 16, 20, 21, 23, 24).[2]

2. Am Ende des Statuts Kasimirs des Großen fehlt der Ausstellungsort, ferner das Datum und die Kundgebungszeugen, Adlige und Geistliche, welche dagegen in den anderen Statuten, wie überhaupt in analogen grundlegenden Gesetzeskundgebungen stets vorkommen.

3. Einige Bestimmungen wie die §§ 16, 19, 20, 30 tragen deutlich Kennzeichen freiheitlicher Tendenz, die offenbar gegen

---

[1] Die Rezensionen dieses Statuts sind folgende:

a) Bandtkie, Jus Polonicum, S. 1, Kol. III. Es ist dies die erste vollständige Edition auf Grund einer Abschrift aus dem XV. Jahrhundert.

b) J. Perles, Geschichte der Juden in Posen, S. 129 ff. Der von Perles publizierte Text bildet eine Bestätigung des Königs Johann Kasimir vom Jahre 1640 und befindet sich als Deposit der Posener Judengemeinde im Staatsarchiv in Posen. Der Text ist sehr fehlerhaft und überdies um einige Paragraphen gekürzt.

c) Codex Diplomaticus Maioris Poloniae, B. III, S. 88 ff. Der Text bildet eine Abschrift aus den Posener Grodakten vom Jahre 1559.

d) Die Privilegiensammlung des Königs Johann Sobieski vom 8. Februar 1676.

e) Die Privilegiensammlung des Königs August III. vom 30. Juli 1736 (Warschau).

f) Die Privilegiensammlung des Königs Stanislaus August vom 14. Juni 1765.

[2] Vgl. Bloch a. a. O., S. 168, Anm. 3. In der Numerierung der einzelnen Paragraphen halte ich mich an die Einteilung Blochs.

gewisse konkrete Beschlüsse zeitgenössischer Kirchensynoden gerichtet sind.

4. Den Verdacht einer Fälschung legen ganz besonders die §§ 32—37 (beziehungsweise §§ 19—21 in unserer Ausgabe) nahe, welche nicht nur prinzipiell den Juden das Recht der Erwerbung von Immobilien vermittels des Pfandrechtes zuerkennen, sondern auch mit offenbarer Tendenz die Ausübung dieses bedeutsamen Rechtes ihnen zu erleichtern suchen.

5. Die äußeren Umstände, welche die Bestätigung des Statuts durch Kasimir IV. begleiten, scheinen die Annahme einer Fälschung zu unterstützen. Am selben Tage (13. August) des Jahres 1453, an welchem dieser König den Juden von Kleinpolen und Reussen das Statut Kasimirs des Großen vom Jahre 1367 bestätigt, verleiht er den Juden Großpolens jenes bedeutend erweiterte Statut.[1] Hiebei wird von den letzteren dem König nicht das Original des Kasimir'schen Statuts vorgelegt, welches angeblich während einer Feuersbrunst in Posen im Jahre 1447 mit verbrannt sein soll, sondern eine Abschrift. Die Vermutung liegt nahe, daß die Juden — wie es übrigens auch die andern Stände im Mittelalter öfter zu praktizieren pflegten — den günstigen Vorwand ausnützend, dem Könige Kasimir IV. eine gefälschte Urkunde zur Bestätigung unterschoben haben dürften.

6. In einem Briefe, welchen der damalige den Juden auch sonst übel gesinnte Kardinal Zbigniew Oleśnicki im Mai 1454 an den König richtet, macht er ihm schwere Vorwürfe, daß er den Juden gewisse *privilegia falsissima*[2] bestätigt habe, welche sein Vater Ladislaus Jagiello ihnen anzuerkennen sich geweigert habe. „Es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen", meint Hube,[3] „daß hier von nichts anderem die Rede sei, als von jenem überarbeiteten Boleslaus-schen Statut, welches angeblich von Kasimir dem Großen bestätigt und dann neuerlich von Kasimir IV. anerkannt wurde." In der Tat hat schon Grätz[4] gewisse Bedenken gegen die Echtheit dieses angeblich Boleslaus-Kasimir'schen Statuts geäußert und Hube stellt

[1] Diese Angabe ist unrichtig. Das Statut für die Juden Großpolens wurde am 26. August ausgefertigt.

[2] .... „Pridem Serenitas Vestra in fidei dedecus et offensa privilegia quaedam et libertates Judaeis concessit et falsissima quaedam sub nomine et titulo domini regis Casimiri privilegia, quae pater Vester .... pro omne tempore vitae .... aspernabatur confirmare, confirmavit." (Monumenta medii aevi, cod. epistol. T. II, pars posterior, p. 146.)

[3] Vgl. Hube a. a. O., S. 435.

[4] Vgl. Grätz, Geschichte der Juden[3] B. VIII, S. 200.

auf Grund der obigen Argumente und einiger anderer geringeren Gewichtes in der erwähnten Abhandlung die kategorische Behauptung auf, daß jenes Statut von den Juden Großpolens gefälscht sei.

Allein all jene Argumente halten bei tieferer Untersuchung der Kritik nicht stand und genügen keineswegs zur Begründung der Annahme einer Fälschung. Sie wurden in erster Reihe von Bloch angefochten, der zunächst das wichtigste, dem Inhalte des Statuts entnommene Kriterium Hubes als nichtig erweist, die Bestimmung nämlich, welche den Juden Darlehengewährung gegen Immobilien gestattet — eine Bestimmung, die angeblich dem ursprünglichen echten Boleslaus'schen Statut zuwiderlaufe, wie nicht minder jenen Statuten, aus denen letzteres hervorgegangen ist. Bloch weist nach — wie schon oben erörtert wurde — daß nicht nur alle anderen Statuten den Juden die Erwerbung von Immobilien im Verfallswege gestatten, sondern auch daß der ursprüngliche Wortlaut im Boleslaus'schen Privileg dasselbe besagt habe und erst zur Zeit Alexanders zuungunsten der Juden willkürlich überarbeitet wurde. Das Statut Kasimirs des Großen vom Jahre 1364 (Nr. 2), dessen Wortlaut Bloch noch nicht bekannt war, bestätigt vollkommen diese Ansicht, und es ist geradezu unverständlich, wie Hube, der den Text doch vor Augen hatte, ein so wichtiges Moment, das seiner These die Hauptstütze entzieht, übersehen haben konnte. Noch eindringlicher aber als die Gesetzestheorie der Statuten ist die Beweiskraft der Rechtspraxis, und da beweisen denn die Gerichtsbücher von Großpolen aus den Jahren 1386—1399 — wie Bloch mit Recht betont — daß die Juden tatsächlich gegen Hypotheken Darlehen gewährten und daß ihnen von den Gerichtsbehörden auch das Recht der Besitznahme der verpfändeten Güter eingeräumt wurde, insoferne sie nicht am Verfallstermine eingelöst wurden.[1] Auch das Fehlen des Datums und der Aufzählung der adligen Kundgebungszeugen kann nicht als Argument für die Fälschung angesehen werden. Hätten die

[1] Neuerdings wurde diese Tatsache noch ganz besonders von J. Schipper in seinem ausgezeichneten Werke erhärtet: *Studya* nad stosunkami gospodarczymi Żydów w Polsce podczas średniowiecza (Studien über die wirtschaftlichen Verhältnisse der Juden in Polen während des Mittelalters), Lemberg 1911, S. 88 ff. Schipper weist dort nach, daß die Praxis des Kreditverkehrs der Juden gegen Immobilienpfänder bis auf die Zeit Kasimirs des Großen zurückgehe. Die Gerichtsbücher aus der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts gewähren eine Fülle von Beispielen für derartige Kreditoperationen und auch für die Einführung jüdischer Gläubiger in die verpfändeten Güter christlicher Schuldner.

Juden das Statut gefälscht, meint Bloch zutreffend, dann hätten sie nicht eine so verdächtige Lücke zurückgelassen, um so weniger, als es ihnen leicht gewesen sein muß, Zeugennamen nach dem Muster anderer aus der Zeit Kasimirs des Großen in Umlauf gewesenen Rechtsakte zusammenzustellen. Zu diesen Argumenten ist noch hinzuzufügen, daß, falls die Juden nur eine Abschrift vorgelegt haben, es ihnen vor allem um den Inhalt zu tun war, die Weglassung des Datums und der Zeugennamen aber einfach der Nachlässigkeit des Kopisten zugeschrieben werden könne. Schließlich ist noch folgendes zu erwägen: Nach allgemein mittelalterlichem Prinzip waren auch die Juden in Polen ihrer Rechtsstellung nach Eigentum des Königs (servi camerae), der ihre soziale und rechtliche Stellung unbeschränkt nach eigenem Gutdünken regeln konnte.[1] Es ist nicht unwahrscheinlich, daß König Kasimir der Große, dessen Wohlwollen der Judenschaft gegenüber sogar in der Königin Esther-Legende verherrlicht ist, das den Juden erteilte Privileg als einen seiner Herrschermacht und seinem unbeschränkten Verfügungsrecht über die Juden entspringenden Privatakt angesehen haben konnte, für dessen rechtliche Geltung weder die Mitwirkung der Magnaten noch die sonstiger legislativer Staatsfaktoren ihm notwendig erschien.[2] „Für alle Fälle kann für die Frage der Echtheit des Dokuments in diesem Falle nur dessen Inhalt vom historischen Gesichtspunkte maßgebend sein, die diplomatischen Kriterien sind angesichts des Fehlens des Originals nicht genug kräftig und entscheidend."[3] Der Inhalt selbst

---

[1] Dieses Prinzip geht schon aus dem § 29 des Boleslaus'schen Statuts über allen Zweifel hervor, wo es ganz deutlich heißt: Wenn jemand von einem Juden mit Gewalt ein Pfand wegnimmt, unterliegt er der Strafe *uti dissipator camerae nostrae.* Ähnlich heißt es in der Einleitung Kasimirs *„quia Judaeos thesauro Nostro conservare volumus."* Nur aus diesem Prinzip heraus sind auch jene Bestimmungen in den Generalprivilegien verständlich, wonach 1. der König als der alleinige Schutzherr der Juden auftritt, sowohl in bezug auf ihre Person, wie auch auf ihr Vermögen; 2. die Juden ausschließlich der königlichen Gerichtsbarkeit, beziehungsweise der seiner amtlichen Vertreter (Wojewoden) unterliegen; 3. die Abgaben der Juden dem königlichen Schatz zuzuführen sind. Die geschichtlichen Zeugnisse bestätigen auch diese theoretisch normierte Stellung der Juden.

[2] In dieser Ansicht pflichtet mir nach einer brieflichen Mitteilung auch der vorzügliche Kenner des polnischen mittelalterlichen Staatskanzleiwesens Dr. Stanislaus Kętrzyński, Direktor der Graf Krasinski'schen Bibliothek in Warschau, bei. Er verweist mich darauf, daß auch in manch anderen Privilegien aus der Zeit Kasimirs des Großen die Zeugennamen fehlen und dennoch die Echtheit dieser Urkunden nicht angezweifelt wird.

[3] Aus dem Briefe Kętrzyński's an mich.

aber bietet, nachdem der schwerwiegendste Einwand Hubes betreffend das Recht der Erwerbung von Immobilien sich als grundlos erwiesen hat, im übrigen gar keine Verdachtsmomente, welche die Annahme einer Fälschung rechtfertigen könnten. Prinzipiell schafft unser Statut keine einzige neue Norm, die nicht schon in den früheren Statuten, besonders in dem vom Jahre 1367 (Nr. 3) festgesetzt worden wäre, sei es auf dem Gebiete der Handelsfreiheiten, sei es betreffend die Sicherheit der Person oder schließlich in bezug auf den Rahmen der inneren Verfassung der Judengemeinden. Im ganzen Statut finden wir keine einzige einschneidende Änderung in bezug auf die innere Organisation. Es ist zwar eine wesentliche Erweiterung der Autonomie darin nicht zu verkennen, allein sie fußt auf den Bestimmungen früherer Statuten, von denen das unserige sich nur dadurch unterscheidet, daß es längst bestehende Einrichtungen, namentlich im Gerichtswesen, in unzweideutige, klare Rechtsnormen faßt, welche in den früheren Privilegien nur undeutlich formuliert waren.[1] Dasselbe gilt auch von jenen Bestimmungen, welche den Handelsverkehr und die soziale Stellung der Juden regeln. Keine von ihnen überschreitet den Rahmen der früheren Statuten, deren Normen nur im einzelnen konkret erweitert sind, um einer für die Juden ungünstigen Interpretationsmöglichkeit vorzubeugen, namentlich aber um die Amtspersonen zu energischem Schutze der jüdischen Interessen gegenüber denen anderer sozialer Stände zu veranlassen. In der Tat zeigen auch gewisse Redensarten und Begründungen religiöser Bräuche, die in unserem Statute erwähnt sind, daß die Juden bei der Vorbereitung des Projekts zu diesem Privileg mitgewirkt haben.[2] Es darf daher nicht verwundern, daß es den Juden daran gelegen war, die für sie wichtigsten Normen der §§ 32—37 betreffend den Darlehensverkehr klar und unzweideutig ausgedrückt zu sehen, so daß sie keinen Zweifel übrig lassen sollten. Alles in allem wird man daher nur Bloch vollkommen beistimmen können in der Verfechtung der historischen Echtheit unseres Statuts, welches nach ihm als ein unvollendetes Werk anzusehen ist, als ein Projekt zu einem Statut, das zwar vom König bestätigt und mit dem königlichen Siegel versehen den Charakter einer rechtsgültigen Verordnung hatte, das aber die Magnaten und die Geistlichkeit mit ihrer Mitunterschrift zu bekräftigen sich geweigert haben.

---

[1] Vgl. Schorr, Organizacya Żydów w Polsce (Lemberg 1899), S. 8.

[2] Vgl. Bloch a. a. O., S. 403—404.

Neuerdings wurde die Frage von J. Schipper, einem vorzüglichen Kenner der Wirtschaftsgeschichte der Juden in Polen, abermals in Angriff genommen,[1] der ebenfalls für die Echtheit des Statuts eintritt und namentlich auf zwei wichtige Kriterien die Aufmerksamkeit lenkt. Er verweist erstens auf den anläßlich einer Ritualmordbeschuldigung ausgebrochenen Judenpogrom in Posen im Jahre 1367, welcher bei den Juden den dringenden Wunsch wecken mußte, daß die die Ritualmordbeschuldigung betreffenden Normen des Boleslaus'schen Statuts in eine klarere und schärfere Form gefaßt werden mögen, namentlich aber daß den Christen die Bulle des Papstes Innozenz IV. „*Sicut Judeis*" in Erinnerung gebracht werde, auf die auch unser Statut im § 39 sich beruft. Zweitens verweist Schipper auf den Widerspruch einerseits zwischen den Statuten vom Jahre 1334 und 1364 (Nr. 1, 2), welche für die Juden Gesamtpolens bestimmt waren, und dem sogenannten großpolnischen Statut vom Jahre 1347 anderseits,[2] welches in offenbarem Gegensatze zu jenen beiden den Juden Kreditoperationen bloß gegen Mobilienpfänder gestattete, jeden Erwerb unbeweglicher Güter aber ihnen verbot. Das Lebensinteresse der Juden erforderte es von ihnen, vom Herrscher ein besonderes Gesetz zu erwirken, welches jenen Widerspruch gemäß ihren früheren Privilegien aufheben sollte. Der König kam dieser Bitte in unserem Statute entgegen, trotz des Widerspruches des Adels und der Geistlichkeit. In diesem Lichte erklären sich auch am besten die einleitenden Worte an der Spitze jener Normengruppe, welche den Darlehensverkehr regelt: „Item de speciali consensu Maiestatis Nostrae statuimus," welche andeuten sollen, daß hier ein besonderes Gesetz behufs Regelung der Kreditverhältnisse speziell unter den Juden Großpolens vom Könige selbst erlassen wurde.[3]

Es wurde schon oben erwähnt, daß Hube zur Stütze seiner Behauptung auf den Brief des damaligen Kardinals Oleśnicki an den König Kasimir IV. vom Jahre 1454 hinweist, in welchem im

---

[1] Vgl. J. Schipper, Przegląd krytyczny literatury odnoszącej się do historyi Żydów w Polsce podczas średniowiecza (Kritische Übersicht der die Juden Polens im Mittelalter betreffenden Litteratur) in der Lemberger jüdisch-polnischen Wochenschrift „*Wschód*" B. X (1909), Nr. 12.

[2] Dieses Statut ist veröffentlicht im Codex diplom. Maioris Poloniae, B. III, S. 593 (vgl. § 43 dort), vergleiche auch Bandtkie, Jus Polonicum, S. 116, Nr. 139.

[3] Auch Bloch hat übrigens schon die Vermutung ausgesprochen, daß die obigen Worte eine Aufhebung des Artikels über den Kreditverkehr im großpolnischen Statut vom Jahre 1347 enthalten. Vgl. a. a. O., S. 400.

Hinblick auf unser Statut der Ausdruck *privilegia falsissima* gebraucht wird — ein Ausdruck, der doch klar den Vorwurf in sich enthalte, daß die dem Könige von den Juden vorgelegte Urkunde eine Fälschung gewesen sei: „Diese Worte sind so kategorisch und so gewaltig, daß man sie nicht umgehen kann."[1] Indessen weist Schipper auf Grund des ganzen Kontextes dieses Briefes wie auch eines anderen von Oleśnicki in demselben Jahre an den Krakauer Kastellan Johann von Tęczyn gerichteten nach, daß das Wort *falsissima* hier keinesfalls „gefälscht", sondern vielmehr „verkehrt, widergesetzlich" oder ähnliches bedeuten müsse, daß daher dem Kardinal selbst der Gedanke an eine Fälschung vollkommen fern gelegen sei. Man darf aber, wie mir scheint, noch auf ein weiteres gewichtiges Moment hinweisen. Wie wir aus zeitgenössischen Quellen wissen,[2] hat auch der damalige Mönch und einflußreiche Judenfeind Johann Capistrano, der bekanntlich in Deutschland und in Polen eine heftige Agitation gegen die Juden betrieb, seinen ganzen Einfluß beim Könige geltend gemacht, um ihn zur Rücknahme des Judenprivilegs zu bewegen, er hat auch eine Abschrift desselben an den damaligen Papst Nikolaus V. übersandt. Aber weder in dem von ihm am 28. April 1454 an den König gerichteten Schreiben noch in dem Begleitschreiben zu der dem Papste übermittelten Abschrift (datiert vom 13. Oktober 1454), noch schließlich in den zeitgenössischen Quellen, welche über diese damals in judenfeindlichen Kreisen viel erörterte Angelegenheit berichten, wie beim Geschichtsschreiber Johannes Długosz und in den Franziskaner-Annalen,[3] findet sich die geringste Andeutung, als ob die Juden sich einer Fälschung schuldig gemacht hätten, was doch bei der mißliebigen Stimmung gegenüber den Juden in lautester Weise geltend gemacht worden wäre, wenn nur der geringste Verdacht dafür bestanden hätte. Schipper gelangt nun zu folgendem Ergebnisse: Unser Statut verdankt seine Entstehung dem Judenpogrom in Posen im Jahre 1367. An seiner Abfassung und Redigierung nahm neben den Juden auch eine vom Könige berufene juridische Kommission teil. Es wurde ein Projekt ausgearbeitet, welches der König den Würdenträgern zur

---

[1] Hube a. a. O., S. 435.

[2] Die Quellen sind bei Grätz, Geschichte der Juden[3] B. VIII, S. 434 in Exzerpten wiedergegeben. Vgl auch M. Balaban, Dzieje Żydów w Krakowie (Krakau 1912), B. 1, S. 34—35.

[3] Wadding, Annales Minorum B. XII, p. 164 und 197, ferner Długosz, Historia Polonica L. XIII, T. II, S. 157, vgl. Grätz a. a. O., S. 434.

Unterzeichnung vorlegen sollte. Näher nicht bekannte Umstände (vielleicht der plötzliche Tod des Königs im Jahre 1370) standen der endgültigen Sanktion entgegen. Daher blieb das Statut ohne Datum und Zeugen — in der Form einer Gesetzesvorlage. Wir haben schon oben unsrer Ansicht Ausdruck gegeben, daß diese Annahme einer halbfertigen Gesetzesvorlage sich dadurch erübrige, daß dem Prinzip der Rechtsstellung der Juden gemäß, der König sehr wohl den letzteren ein Privileg auch ohne Gegenzeichnung der Würdenträger mit voller Rechtsgültigkeit verleihen konnte, was ja auch die Rechtspraxis der 2. Hälfte des XIV. Jahrhunderts bezüglich des Kreditverkehrs bestätigt. Für alle Fälle sprechen alle kritischen Momente für die historische Echtheit dieses Dokuments, das auch von allen späteren Königen Polens vollinhaltlich bestätigt wurde.

Unmittelbar auf die Bestätigung Kasimirs IV. folgt in unserer Sammlung die Bestätigung Sigismund II. Augusts, datiert aus Petrikau anläßlich des Krönungslandtages daselbst, vom 11. Dezember 1548.[1] Es folgt hierauf die Bestätigung Stephan Batorys auf dem Landtage zu Warschau, vom 2. Januar 1580, weiter die Sigismunds III., datiert aus Warschau vom 12. April 1588. Unmittelbar hierauf folgt die Bestätigung des Königs Michał Wiśniowiecki auf dem Krönungslandtage in Warschau, vom 5. November 1669. Diese letztere Bestätigung bezieht sich jedoch nicht bloß auf jenes Kasimir'sche Generalprivileg, sondern umfaßt auch siebzehn andere Artikel, beziehungsweise Privilegien, deren Inhalt — wie es in der Einleitung zur Bestätigung heißt — summarisch mehreren authentischen Privilegien entnommen ist, welche durch Stephan Batory und später durch Ladislaus IV. unter dem Datum 11. Mai 1633 bestätigt worden sind. Bei jedem dieser Artikel ist das Datum der ursprünglichen Verkündigung angeführt, und wie die fortlaufende Numerierung nach dem 24. Artikel umfassenden Kasimir'schen Statut beweist, wurden sie amtlich als Ergänzungen und Novellen zu jenem Statut angesehen, deren Rechtsgültigkeit sich auf die Gesamtjudenschaft Polens erstrecken

---

[1] Nach Bloch a. a. O., S. 145, hat auch Sigismund I. (1506—1548) das Original der Bestätigungsurkunde Kasimirs IV. mit seiner Unterschrift versehen. Eine Abschrift dieser Bestätigung befindet sich im königlichen Staatsarchiv in Posen, Inscriptiones Posnanienses vom Jahre 1539, S. 59. Am Ende der Bestätigung Sigismunds II. heißt es in unserer Sammlung: Ex libro Castrensi Posnaniensi descriptum. In der Tat befindet sich eine Abschrift in den Posener Grodakten, sogenannten Libri Civium 1536—1566, S. 420. Vgl. Bloch a. a. O., S. 145.

sollte. Im Hinblick auf die zumeist grundlegende Bedeutung dieser Artikel möge hier in der Reihenfolge des Summariars der Inhalt exzerptenweise angeführt werden:

25. Artikel (Warschau 1571). Im Falle von Ausschreitungen gegen Juden in irgendwelcher Stadt wird dem Magistrate eine Strafe von 1000 Mark auferlegt. Tötung eines Juden zieht nach sich Todesstrafe und Konfiskation des Vermögens.

26. (Auf dem Landtage zu Petrikau, 7. August 1564): Wenn ein Jude als Schuldner einen Bürgen stellt, darf er nicht verhaftet werden. Sobald er keinen Bürgen stellt, soll er in einem einfachen, nicht in einem unterirdischen Gefängnis zurückgehalten werden. Der Bürge muß ein unbescholtener Mann, es darf auch ein Christ sein. Die Berufung vom Wojewodengericht ist in Sachen über 20 polnische Gulden zulässig.

27. (Wilna 1551). Gegen einen (säumigen) jüdischen Schuldner soll im Rechtswege nicht mit Gewaltanwendung vorgegangen werden. Wenn der Jude nicht imstande ist, die Schuld bar zu bezahlen, so hat er sein Besitztum als Pfand bei einem Juden, nicht bei einem Christen zu hinterlegen.

28. (Warschau, 19. Februar 1578). Es wird die freie Wahl der Rabbiner zugestanden.[1] Auf Ungehorsam gegen die Anordnungen des Rabbiners wird im königlichen Gericht Todesstrafe und Konfiskation des Vermögens gesetzt. Der Rabbiner unterliegt ausschließlich der Jurisdiktion des Königs.

29.[2] Die Juden genießen dieselben Rechte wie die städtische Bevölkerung. In allgemeinen Angelegenheiten unterliegen sie nur der königlichen Jurisdiktion.

30. Beim Bau von Häusern dürfen den Juden betreffs der Miete von Handwerkern keine Hindernisse in den Weg gelegt werden.

31. Weder der Wojewode noch dessen Vertreter dürfen über Juden ohne jüdische Beisitzer Gericht halten. Diese haben der Reihenfolge nach ihre Ansicht zu äußern, hieraus erst darf der

[1] Dieser Artikel hat für die innere Verfassung der Juden in Polen epochale Bedeutung. In der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts sind die Hauptrabbiner vom Könige ernannt und als solche unmittelbare Organe des Staates. Vgl. näheres darüber in meiner Organisation der Juden in Polen, S. 18 ff.

[2] Die Artikel 29—37 bilden den Inhalt eines Privilegs Stephan Batorys, datiert vom 1. Dezember 1576 auf dem Landtage zu Thorn, das später von Ladislaus IV. auf dem Krönungslandtage in Warschau, 11. Mai 1633, bestätigt wurde. Manche dieser Artikel haben prinzipielle Bedeutung für die Rechtsstellung der Juden, und wir finden sie auch in den Spezialprivilegien der Juden einzelner Städte wieder.

Richter (scil. nach Landesrecht) das Urteil fällen. Die Wahl des Gerichtsschreibers bedarf der Approbation des Judenvorstehers (senior).

32. Die Juden dürfen jedes Handwerk ausüben.[1]

33. Wenn ein Jude die Taufe annimmt und eine Christin heiratet, so haben die in erster Ehe mit einer Jüdin gezeugten Kinder betreffend das Erbrecht den Vorzug vor den Kindern aus der zweiten Ehe.

34. Die in Pfand genommenen Sachen soll der jüdische Schuldner in die Wojewod-Akten eintragen lassen, behufs Ermöglichung einer Kontrolle im Falle eines Diebstahles.

35. Die Juden sind verpflichtet, nur beim Rodale (d. i. der Torah) oder beim Torring der Synagoge den Eid zu leisten, nicht aber auf einem Schweinefell stehend.[2]

36. Ein Jude darf am Samstag nicht vor Gericht geladen werden.

37. Nach dem Tode eines Juden hat die Witwe das Vorrecht, von der Erbschaft ihre Mitgift gemäß der Eintragung in den Akten zu entnehmen. Der Rest fällt den Erben zu.

---

[1] In der Praxis sah dieses Recht ganz anders aus. Die Juden mußten sich bei den christlichen Zünften, zu denen sie keinen Zutritt hatten, das Recht der Handwerksausübung jeweilig erkaufen und waren von manchen Gewerbezweigen im voraus ausgeschlossen. Dasselbe gilt auch von der den Juden gesetzlich gewährten Handelsfreiheit. Seit dem XVII. Jahrhundert bestehen in größeren Städten wie Krakau, Lemberg, Przemyśl jüdische Zünfte — contra legem, deren Verfassung und Wirksamkeit ein interessantes Kapitel der Kulturgeschichte der Juden bilden. Vgl. darüber meine Organisation S. 27—34, ferner meine Monographie „Juden in Przemyśl" (Lemberg 1903) S. 62 ff. Vgl. auch M. Balaban, Żydzi lwowscy na przełomie XVI. i XVII. w. (Lemberg 1906) S. 469 ff. und derselbe Żydzi w Krakowie (Krakau 1912), S. 308 ff.

[2] In dem für die Juden in Posen bestimmten Privileg des Königs Stephan Batory vom 9. Februar 1580, welches in 9 Punkten die Artikel 29—37 unserer Sammlung enthält, nur in anderem erweiterten Wortlaute und in spezieller Anwendung für Posen, wird im VII. Artikel die Art und Weise des Judeneides näher bestimmt. Dieser Punkt beleuchtet auch den obigen 35. Artikel unserer Sammlung. Es heißt dort: Quoniam vero quidam ingeniosi homines ad deterrendos Judeos a juramentis rodale istud perperam corillum suillae explicant eosque super istud iurare adigant, Nos hanc rem iniquam esse censentes rodale librum Moisi vel decem praecepta decalogi intelligendum super iisque juramento a Judeis praestandum declaramus, veluti quidem negotium hoc decreto nostro regio iam dudum declaratum et sopitum esse. Die letzten Worte beziehen sich auf den Artikel 35 im Erlaß vom Jahre 1576. — Das ganze Privileg, dem wir diesen Punkt entnehmen, ist bei Bloch a. a. O., S. 412, Anm. 1, abgedruckt.

38.[1] An christlichen Feiertagen dürfen die Juden Handel treiben und die Stadt verlassen.

39. Die Fürsorge über die jüdischen Waisen gehört ausschließlich zum Rabbiner und den Judenältesten. Es darf kein Christ sich diese Fürsorge aneignen.[2]

40. In Sachen eines Christen gegen einen Juden dürfen die Judenältesten Gericht abhalten, bei freier Berufung an das Tribunalgericht.

41. Nicht gestattet ist die Zession einer jüdischen Schuld zugunsten eines mächtigeren (scil. Christen). Ebenso darf ein Jude nicht seine Forderung einem Adligen zedieren, sondern muß sie auf dem Rechtswege einlösen.

Alle diese obigen Artikel (25—41) bestätigt nun König Michał Wiśniowiecki auf dem Landtage zu Warschau am 5. November 1669, außerdem nachträglich noch das Privilegium Ladislaus IV. vom 25. März 1635, erlassen auf dem Landtage in Krakau, welches unter anderem bestimmt: Weder die Gemeindeältesten noch die Verwandten können zu irgendwelchen Leistungen für einen entlaufenen Insolvenzschuldner gezwungen werden, ebensowenig zur Verfolgung und Vorgerichtstellung eines solchen Ausreißers.

Die Bestätigung Johanns III. Sobieski auf dem Krönungslandtage zu Krakau am 28. April 1676 umfaßt alle früheren Privilegien und Dekrete und wurde auf Ansuchen sämtlicher Judengemeinden vermittels des damaligen Generalsyndicus (Schtadlân) Moses Markowicz erlassen. Ebenso bestätigt auf Ansuchen der Gesamtjudenschaft die Privilegiensammlung August III. von Sachsen auf dem Landtage zu Warschau am 7. Dezember 1735. Beide Summarialausgaben sind in unsere Sammlung einbezogen. Die Originalurkunde Johann Sobieskis enthält am Rande zeitgenössische hebräische Glossen, welche einzelne Artikel des Kasimir'schen Hauptstatuts inhaltlich wiedergeben. Sie sind doppelt interessant, erstens weil sie andeuten, welche Normen jenes Statuts noch am Ende des XVII. Jahrhunderts für die Juden praktische Bedeutung hatten, zweitens weil sie uns zeigen, daß die Juden sich für das Verständnis ihrer lateinisch

---

[1] Die Artikel 38—41 bilden eine besondere Gruppe und sind dem Privileg Johann Kasimirs vom 13. Juni 1661 entnommen.

[2] Dieser Artikel findet seine Erklärung in den Wirren jener Zeit (Mitte des XVII. Jahrhunderts), als nach den Kosakenkämpfen und nach dem für die Juden unheilvollen schwedisch-polnischen Kriege viele Judenkinder — wie wir aus zeitgenössischen kirchlichen Quellen wissen — ihren Familien mit Gewalt geraubt und der Taufe zugeführt wurden.

abgefaßten Privilegien eines hebräischen Schlüssels bedienen mußten. Diese hebräischen Glossen sind von mir in der Edition bei den betreffenden Artikeln wörtlich angeführt und mögen hier in den Anmerkungen wiederholt werden.[1]

Der zweite Teil unserer Privilegiensammlung umfaßt elf Privilegien und Dekrete, die im Wortlaute den Krakauer Grodakten entnommen sind. Diese Erlässe beziehen sich größtenteils auf die Judengemeinde in Krakau und wurden der Sammlung einverleibt, die in erster Reihe für die Juden in Krakau bestimmt war. Zu dieser Gruppe gehören folgende Privilegien:

1. Krakau 1569: König Sigismund August bestätigt den Juden in Krakau die ihnen von Sigismund I. gewährten Handelsfreiheiten.

---

[1] § 1 לכל עדות בעולם ואפילו לעסק נפשת לא יעידו בין יהודי לערל כי אם שני יהודים ושני ערלים: שאינם מצטרכים לישבע סופער רודאלי כי אם על חמשים זקוקים כסף צרוף, ובאם שיהיה מעט מסך זה לא ישבע כי אם אצל הקיט (Keit = Kette) שסוגרים בו הדלת של הבית הכנסת:

§ 2 ערל המתווכח עם יהודי בעסקי משכון או שיהודי ...... המשכון לגבירי או שלא יקיים בסך ההלואה, השבועה ליהודי ופטור. שיהודי יכול ורשאי להלוות על כל משכון בעולם זולת על כלי בית תפלתם או על בגדים מלוכלכים בהם:

§ 4 משכון שנשרף או נגנב ישבע היהודי שכדבריו כן הוא ופטור:

§ 5 בעסקי פצעים וחבורות היהודים בינם לבין עצמם או בין יהודי לערל לא ישפוט שום משפט בעולם רק הוואיוודי או השופט שלו עם הראשים ואפלעציא למלך יר״ה:

היהודים שייכים בנתינות רק לאוצר המלך ואינם מחוייבים ליתן לוואיוודי או לסטרסטי שום נתינה רק מה שיתפשרו מרצונם הטוב. היהודים ישפטו בינם לבין עצמם כאות נפשם ואפלעציא לוואיוודי:

§ 7 המפריז כנגד מנהיגים קנס שלו ג׳ זקוקים לוואיבדי וג׳ זקוקים לקהל:

ההורג נפש בישראל יתן דינו נפש תחת נפש. — אם הרוצח אינו בנמצא אזי כל רכושו מקרקעי ומטלטלי החצי ליורשים והחצי לאוצר המלכות:

§ 9 יהודה(!) המתאבסן בבית ערל ברוך יקרא לו וישכון בטח ואין מחריד:

§ 10 שיהודי רשאי ליסע ממקום למקום וממדינה למדינה בכל ארין פולין בלי שום עיקול ועיכוב בעולם עם כל מיני סחורות לישא וליתן כאות נפשו למכור ולקנות ולהחליף ואין מוחה בידו.

שיהודים וערלים משפט אחד להם בכל ענייני מכבים קטן וגדול שם הוא ולא לפלוג.

המתים חפשים מכל מני מכסים ובאם איזו מוכסן יקח איזה מכס מעגלון המת די(נ)ו כמו גנב וגזלן ורכושו למלכות:

§ 11 היהודים רשאים לרחוץ בכל מרחצאות עם ערלים ולא ישלם יותר מאשר ישלם הערל:

§ 12 היהודים רשאים לשחוט בכל מקומות מושבותיהם לצורכם ולמכור הטריפה לערלים:

§ 13 מחמת קברות:

§ 14 הערל שיזרוק אבן על גג בה״כ יתן קנס ישני לטרות פלפול למשפט הווייוודי:

§ 15 היהודי הנתבע למשפט ומסרב פעם ראשונה ושנייה יתן קנס בעד כל פעם א׳ ליטר׳ פלפול, ואם יסרב שלישית איבד זכיותיו:

§ 18 כשערל חושד יהודי שאצלו משכון שלו ורוצה לחפש אצלו בתיקה, מחוייב הערל ליתן ליהודי מקודם מרק (Mark) זהב טוב ואח״כ יחפש:

§ 19 מכל מרק רווחים איגרול (lat. *per unum grossum*) לשבוע:

§ 26 אפעלצייע ממשפט הוואיודי כשיעלה הסך עשרים זהב:

§ 38 הראשים ישבו למשפט עם השופט ויגידו דעתם תחלה והשופט לא יעשה כלום בלעדם.
(Betrifft das gemischte Wojwoden-Gericht.)

2. [Krakau (?)], 5. August 1564 (?). Erlaß Sigismund II. Augusts an den Magistrat in Krakau, den Juden bei Haus- und Gewölbemiete keine Hindernisse in den Weg zu legen.

3. Thorn, 25. Dezember 1576. Stephan Batory erlaubt den Juden ihre Waren am Ringplatz auszulegen und verbietet die Exequierung von Abgaben, die nicht gesetzlich vorgesehen sind.

4. Krakau, 25. März 1588. Sigismund III. erläßt ein Mandat an sämtliche Ämter, den Juden den Einkauf von Waren in den Städten nicht zu wehren, sondern sie vielmehr gleich den Christen zu den Märkten zuzulassen.

5. Warschau, 31. Oktober 1597. Erlaß Sigismund III. an den Magistrat in Krakau, den Juden das Mieten von Geschäftslagern nicht zu verwehren.

6. Warschau, 13. April 1600. Erlaß Sigismund III., ähnlichen Inhaltes wie der vorige.

7. Krakau, 16. März 1633. König Ladislaus IV. bestätigt den Juden von ganz Polen ihre früheren Privilegien, normiert hiebei besonders die Gerichtskompetenz für den Fall der Beschuldigung wegen Ritualmord oder Hostienschändung.[1]

8. Warschau, 25. September 1665. Johann Kasimir erneuert den Juden in Krakau die Handelsprivilegien, welche in den letzten Kriegen vernichtet wurden oder verloren gegangen sind. Dieses Privileg wird vom König Michał auf dem Krönungslandtage in Warschau, am 26. November 1669 bestätigt.

9. Krakau, 30. November 1669. König Michał bestätigt den Erlaß Sigismund I. an den Magistrat in Krakau vom Jahre 1530, der auch von Ladislaus IV. am 18. März 1633 bestätigt wurde, betreffend judenfeindliche Exzesse.

10. Jaworów, 6. Oktober 1678. Johann III. Sobieski erläßt ein Universal an den Magistrat in Krakau, betreffend die strikte Befolgung der mit den Juden geschlossenen Handelsverträge.

---

[1] Dieses für die Gesamtjudenschaft Polens erlassene Privileg verdankt seine Kundgebung einem damals unter der Judenschaft Aufsehen und Angst erregenden Prozeß wegen Hostiendiebstahl in Przemyśl im Jahre 1630, wobei ein Jude Moses Schmuklerz unschuldigerweise nach furchtbaren Torturen von einem inkompetenten Gerichte dem Feuertode überantwortet wurde. Das Echo jenes Prozesses ist eben jenes Privileg, dessen Proklamierung gewiß der jüdische Landtag erwirkt hat. Vgl. meine Monographie „Żydzi w Przemyślu" S. 22. Die Wichtigkeit dieser Urkunde für die damalige Zeit beweist auch der Umstand, daß auch die Lemberger Judenschaft sie in die Stadtakten eintragen ließen. Vgl. Balaban, Żydzi lwowscy, Materialien Nr. 85 (S. 113).

11. Jaworów, 6. Oktober 1678. Johann III. Sobieski wendet sich an den Krakauer Magistrat mit der Aufforderung, den Juden den Eintritt in die Stadt nicht zu verwehren.[1]

Die ganze Privilegiensammlung wird nun vom König Stanislaus August in Warschau am 14. Juni 1765 für die den Kasimir bewohnenden Juden bestätigt.

Das ist in den Hauptzügen der Inhalt der großen Judenprivilegiensammlung des Königs Stanislaus August vom Jahre 1765. Indem sie größtenteils Gesetze und Erlässe umfaßt, welche die rechtliche und soziale Stellung der Gesamtjudenschaft in Polen betreffen und über einen Zeitraum von über fünf Jahrhunderten sich erstrecken, von Boleslaus, dem Herzog von Kalisch, d. h. seit der Mitte des XIII. Jahrhunderts bis auf den letzten Herrscher der unabhängigen Polenrepublik, bildet diese Sammlung als letzte feierliche Kundgebung der polnischen Staatslegislative gegenüber der Reichsjudenschaft ein bedeutsames historisches Denkmal in der Geschichte der Juden, würdig den Geschlechtern der Zukunft bewahrt zu werden.

---

[1] Im Jahre 1495 wurden die Juden aus der Stadt Krakau verwiesen und gezwungen, sich in der durch die Weichselbrücke von Krakau getrennten Vorstadt Kasimir anzusiedeln. Seit jener Zeit haben aber die Juden es verstanden, ipso facto allmählich das Wohnrecht in Krakau sich zu erkämpfen.

Markus Benedikt (Rabbi Mordechai Benet).[1]

Von Rabbiner Dr. D. Feuchtwang, Wien.

Einem Gelehrten, der den größten Teil seines bisherigen Lebens der Erforschung des Talmuds geweiht und der jüdischen Wissenschaft den Ertrag dieser Forschungen geschenkt hat, mag die Lebensbeschreibung eines Rabbiners der neueren Zeit gewidmet sein, dessen Namen unter den besten genannt wird und dessen Andenken im Kreise der Halachaforscher noch immer in hohen Ehren steht.

I.

Markus Benedikt (Mordechai ben Abraham Benet) wurde seinen frommen Eltern, Abraham und Fradel, im Jahre 1753 zu Csurgó im Komitat Somogy in Ungarn geboren. Damals ein ärmliches, ödes Dorf, ohne jegliche Kultur und Bildungsmöglichkeit selbst in dem einfachsten Sinne damaliger Forderungen und Ansprüche. Armut herrschte auch in dem Hause des kleinen Mordechai. Vater und Mutter jedoch lebten das anspruchslose Leben gottergebener Leute. Von der Stunde seiner Geburt an war das Kind dem Gottesdienste und der Thorah geweiht. Dieser Sinn war ererbt im Hause Benet. Leitete doch der Vater seinen Stammbaum auf Zebi Aschkenasi (חכם צבי), seine Mutter den ihrigen auf Rabbi Naftali

---

[1] Quellen: קורות העתים. Chronik von Abraham Trebitsch (Brünn 1801); Jakob Aberl Benet, Biographie des R. Mordechai Benet (Ofen 1832) תולדות רבי מרדכי בנעט; Dr. M. H. Friedländer, Kore Haddoroth, Beiträge zur Geschichte der Juden in Mähren, Brünn 1876; Ehrentheil, Charakterbilder S. 34; Ign. Reich, Ehrentempel verdienter ungarischer Israeliten 1, S. 20 ff.; Jost, Neuere Geschichte der Israeliten von 1815—1845; Löw, Ges. Schriften II, 177 ff.; Fürst, Bibliotheca Judaica unter Benedict; Feuchtwang, Kaufmann-Gedenkbuch, Epitaphien Mähr. Landes- und Lokalrabbiner; Jeschurun 1901; Lewin, Gedenkrede 1908; Resp. יהודה יעלה des Jehuda Aszód; Israel Fisch תכלת מרדכי (Lemberg 1892); Winter-Wünsche, J. L. III, 756; Jew. Encycl. Art. Benedict; Resp. הר המור, פרשת מרדכי.

Kohen Zedek zurück, der Rabbiner von Posen und Frankfurt am Main gewesen war und Novellen zum Talmud geschrieben hatte. Ich vermute, daß auch die berühmte Rabbinerfamilie der Fanta(o) in diese Gruppe gehört, von denen einer der hochverehrte Landesrabbiner von Mähren Elieser Mendl war, dessen Vater Mordechai und dessen Großvater Benet geheißen haben.[1] Ihre Gräber sind in Nikolsburg und mitten in der Familie des großen Rabbi Mordechai Benet. Auch in Prag sind zahlreiche Mitglieder der Fantas zur ewigen Ruhe gebettet worden. — Die heiligen Überlieferungen der Familie finden in den Eltern Markus Benedikts würdige Pflege. In dem armseligen Dorfe war keine Gelegenheit zu Studien. Deshalb brachten die Eltern ihr Kind nach Nikolsburg, der damals weltberühmten Judengemeinde, deren Rabbiner zu den größten und gelehrtesten des Judentums seit jeher gehört hatten. Dort hatten Liwa ben Bezalel (der hohe Rabbi Löb), Jehuda Löb Eulenburg, Petachja ben Josef, Menachem Mendl Krochmal, Gabriel Eskeles, Lipman Heller, Schmelke Hurwitz gelebt und gewirkt, dort saß zur Zeit Gerson Pullitz (Politz) auf dem Rabbinerstuhle. Mordechai wurde in das Haus seiner zwar dürftigen, aber tief frommen und klugen Großmutter Rebekka gebracht, der Witwe nach Aberl Benet, der ein Gottesgelehrter gewesen war. Sie teilte ihr kärgliches Brot mit dem geliebten Enkelkinde, das sie von tüchtigen Lehrern unterrichten ließ. Bald erregte der hochbegabte Knabe Aufmerksamkeit in der Gemeinde. Der Vorsteher der Talmud-Thorah-Schule, Gabriel Markbreiter, ein äußerst wohltätiger und gütiger Mann, nahm sich des Knaben an, förderte ihn in jeder Weise, ließ ihn auf seine Kosten von hervorragenden Talmudisten unterrichten und sorgte reichlich für ihn. Mordechai wuchs von Tag zu Tag in seinem Wissen und überragte seine Altersgenossen weitaus. Da faßte sein Gönner den Entschluß, ihn zur Fortsetzung der Studien ins Ausland zu schicken. Er hatte einen hochgelehrten Schwager. In dessen Jeschibah schickte er den elf- oder zwölfjährigen Knaben. Allgemein wird Ittingen im Elsaß als Sitz dieses Lehrers und Rabbiners angegeben. Ich kann einen Ort dieses Namens in keinem der großen geographischen Handbücher finden. Sicher ist aber, daß Mordechai in Öttingen[2] in Bayern die Talmudschule besucht hat, woselbst Rabbi Jakob

---

[1] Ein Zweig der Familie Benedict (Benet) schreibt sich Banet und Panet vgl. (פאנטא(י)) in Kaufmann-Hock, Familien Prags S. 276.

[2] So richtig Löw, Ges. Schr. II, 178; Kayserling bei Winter-Wünsche III, 756; hingegen in Jew. Encycl. noch immer Ittingen.

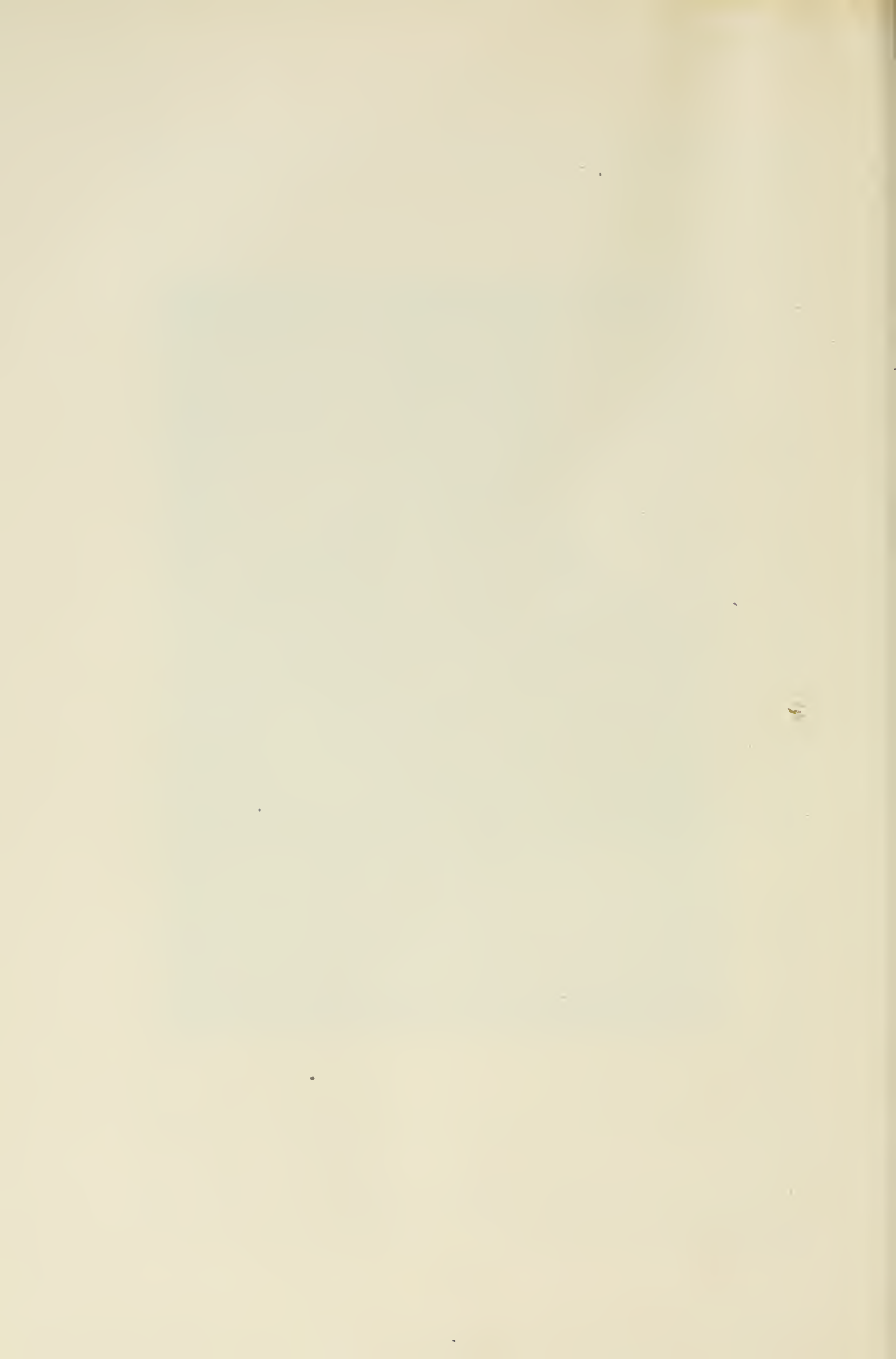
Katzenellenbogen (1765—1796) als Rabbiner gelebt hat. Möglich, daß hier eine Verwechslung der ähnlich klingenden Ortsnamen vorliegt. Die Familienüberlieferung erzählt, daß Mordechai im Hause dieses Schwagers Markbreiters einige Jahre verblieb. Sein talmudisches Wissen erregte die Bewunderung seines Meisters. Schon hatte er zur Feder gegriffen und mit kindlicher Hand Bemerkungen zu halachischen und aggadischen Schriften geschrieben, die dem Meister in drei Kompendien übergeben wurden. Mordechai war damals dreizehn Jahre alt und hielt an seinem Bar-Mizwah-Tage vor den Vorstehern und Gelehrten der Gemeinde einen halachischen Vortrag, der alle Hörer in bewunderndes Erstaunen versetzte. Die Gattin seines Lehrers soll aus Neid die erwähnten drei Schriften Mordechais verbrannt haben, da ihr eigener Sohn in keiner Weise an den Lieblingsschüler ihres Gatten heranreichte. Mordechai aber soll, tiefgekränkt, lange Zeit dem Talmudstudium den Rücken gekehrt und sich ausschließlich mit dem Studium der Heiligen Schrift und der Midrasche befaßt haben. Von Öttingen (Ittingen) aus bezog er im Alter von fünfzehn Jahren die Talmudschule des berühmten Josef Steinhart in Fürth, des hochgeschätzten Verfassers der Responsensammlung זכרון יוסף.[1] Kein Wunder, daß Mordechai mit Begeisterung den Talmudvorträgen dieses scharfsinnigen, klaren, systematischen Denkers folgte, dessen Jeschibah von hunderten Jüngern besucht wurde, unter denen er bald als erster und gelehrtester galt. Er soll damals vierhundert Blätter aus verschiedenen Talmudtraktaten wörtlich im Gedächtnis gehabt haben. Einige Zeit war er auch Schüler des Preßburger Rabbiners Meir Barbi, dessen Vortragsart ihm aber nicht zusagte. Dort schloß er Freundschaft mit Elias Rosenthal, dessen Vater Naftali den gelehrten Jüngling besonders ins Herz geschlossen und ihn in sein Haus geladen hatte. Er beabsichtigte, ihn zum Schwiegersohn zu gewinnen, was jedoch nicht gelang. (Siehe Kaufmann in האסיף V, 130 ff.) Wir sehen aus den Briefen Naftali Rosenthals an seinen Sohn, wie begeistert er von dem Wissen und der Frömmigkeit Mordechai Benets gewesen ist. Dort führt er Benedikt unaufhörlich als Muster und Beispiel eines Bachurs an. Rosenthal ist ein gebildeter junger Mann, der Deutsch und Französisch lernt. Daß sich Benedikt gerade ihm angeschlossen hat, mag auch für ihn selbst charakteristisch sein. (Über Naftali Rosenthal,

[1] Vgl. Löwenstein, Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland II, Nathanael Weil, S. 69. Literbl. des Orients 1847. Jahrb. für Jüd. Lit. und Gesch. 1909, S. 190 ff.

siehe auch Löw, Ges. Schr. II, S. 102). Nun war er achtzehn Jahre alt geworden, also reif zur Verheiratung. Sein Gönner Markbreiter rief ihn nach Nikolsburg, woselbst er bald mit der sehr jugendlichen Tochter des angesehenen Gimpel Prustiz (Prossnitz) verlobt wurde. Nach der Verlobung mit der noch minderjährigen Finkel Prustiz ging er auf Wunsch seines Schwiegervaters nach Prag, wo damals Rabbi Jecheskel Landau der große Lehrer und Führer der Gemeinde war, dessen Namen fast alle Zeitgenossen überstrahlte und dessen Responsen in der ganzen talmudischen Welt als untrügliche Quellen für halachische Entscheidungen galten und gelten. In Prag fand er in Meir Karpeles einen begeisterten Verehrer, der ihm eine eigene Klaus (Lehrhaus) errichtete, in der sich zahlreiche Jünger zusammenfanden, um Benedikts Vorträge zu hören, so daß er neben dem berühmten Oberrabbiner als erster Talmudist der Gemeinde galt. Es scheint, daß Landau dem jungen Benedikt diese Separatvorträge übel genommen hat. Die Spannung zwischen den beiden Gelehrten hielt an und ist noch aus manchem Responsum des Noda bi Jehudah ersichtlich (vgl. נודע ביהודה II; 2, 169), in denen der Prager Oberrabbiner den Kollegen ziemlich kalt behandelt (siehe Löw l. c., S. 182). Von Prag nach Nikolsburg zurückgekehrt, führte er seine Verlobte heim und verblieb in Nikolsburg, unaufhörlich und unermüdlich vertieft in das Studium des Talmuds und der Kommentatoren, der Ritualcodices und der ganzen einschlägigen Riesenliteratur. — Seine starke widerstandsfähige Gesundheit wurde schon damals durch übermäßige Geistesarbeit angegriffen. Er litt häufig an Kopfschmerzen und sonstigen Indispositionen, die ihn zwangen, Karlsbad aufzusuchen, wo er auch zeitweise Heilung fand.

Nach wie vor lebte er ausschließlich dem Studium und weigerte sich, ein Rabbinat anzunehmen, bis er sich nicht selbst für vollkommen würdig befunden hätte, ein solches zu bekleiden. Der Rabbiner von Nikolsburg, Gerson Chajjuth, ernannte ihn zum Rabbinatsassessor. Er lebte in sehr dürftigen Verhältnissen, zumal er auch für die Familie seines Schwiegervaters zum Teil zu sorgen hatte und seine Mitgift verbraucht war. Das glückliche Familienleben tröstete ihn nächst den nie unterbrochenen Studien in mancher traurigen Lage. Namentlich war es die treffliche Gattin, die ihm Stab und Stütze war und von der er gesagt haben soll „die Rabbezin Finkel funkelt mir entgegen, wenn ich aus dem Lehrhause komme". Die Nachbargemeinde Lundenburg berief ihn als Rabbiner. Nur kurze Zeit blieb er, um einem Rufe nach Schossberg


Marcus Benedict
Ober Landesrabbiner in Mähren
צורת הרב הגאון הגדול מיפת הדור מו״ה מרדכי בנעט ז״ל
אבד דק״ק נ״ש ומדינת מעהרן מחבר ספר ביאור מרדכי



(Sasvár) in Ungarn zu folgen, woselbst er nur ein Jahr blieb. Im Jahre 1789 kehrte er nach Nikolsburg zurück. Rabbi Gerson Chajjuth (Chajes) starb am 13. März dieses Jahres. Die Rabbiner Mährens kamen, um dem verehrten Landesrabbiner Nachrufe zu halten; auch Markus Benedikt hielt eine große Trauerrede, die tiefen Eindruck machte. Einer der angesehensten Männer Mährens, Falk Beck und die einflußreichsten Persönlichkeiten Nikolsburgs, die schon lange von Markus Benedikt begeistert waren, setzten mühelos seine Wahl zum Rabbiner der verwaisten Gemeinde durch. Sie hätte keinen Würdigeren treffen können.

II.

Mit dem Jahre 1790 beginnt die Glanzperiode im Leben Markus Benedikts. Unter großen Feierlichkeiten tritt er das Lokal- und Landesrabbinat an. War er doch bodenständig in Nikolsburg und Mähren, wo er zum Mann und Gelehrten gereift war. Mit der ganzen Kraft seines großen Geistes und der ehrlichen Begeisterung seines edlen Herzens ergriff er die Zügel mit fester Hand. Seine Wahl zum Landesrabbiner wurde am 4. November 1789 durchgeführt und von der Regierung bestätigt. Maßgebend war auch ein Gutachten des Fürsten Dietrichstein, eines Gliedes des erlauchten in Nikolsburg residierenden Geschlechtes, dessen Häupter sich durch Edelsinn auszeichneten und den Juden Nikolsburgs stets Wohlwollen bewahrten. Die Landesregierung bestätigte die Wahl in solenner Form und die kaiserliche Ernennung zum Oberlandesrabbiner wurde in feierlicher Weise kundgetan und darüber eine prächtige Urkunde ausgestellt. (Siehe Bild und Anhang.) Seine größte Obsorge galt der Jeschibah. Die Obliegenheiten des Rabbinates, rituelle und richterliche Entscheidungen, Anfragen von Nah und Fern nehmen ihn nicht wenig in Anspruch. Sein Rat wurde allenthalben eingeholt und gewürdigt. Der Hauptteil seiner Zeit blieb aber doch dem Lernen und Lehren gewidmet, worin er, uralter Überlieferung gemäß, Grundlage und Kraft des Judentums erblickte. Er entzog sich aber durchaus nicht der menschlichen Gesellschaft, insoweit sie seiner Hilfe bedurfte. Die Wohlfahrtseinrichtungen der Gemeinde fanden in ihm und in seiner Gattin eifrige Förderer. Allerdings verschonte die Gemeinde ihn, wo es nur angängig war, und störte den Gelehrten nicht in seinem Schaffen. Der rastlose Geist Rabbi Mordechai Benets trieb ihn zu den verschiedensten Studien. Es ist höchst charakteristisch für

ihn, daß er durchaus nicht dem damals noch so vorherrschenden Pilpul huldigte. Im Gegenteile; er mied ihn. Die beiden Talmude mit ihren ältesten Quellen bilden die Grundlagen seines Forschens. Scharfe, logische Auffassung der Texte, Durchdringung der Materie sind ihm zu eigen. Und auch von seinen Schülern forderte er unbedingte Klarheit und Sachlichkeit ohne unnützes und eitles Abschweifen oder leeres, schwindelhaftes Aufbauen von Luftschlössern halachischen Gepränges, das nur der Eitelkeit und Überhebung entspringt. Die klassischen Dezisoren, in erster Reihe Moses ben Maimon, sind darin seine Leitsterne. Dem Rambam galt denn auch seine äußerste Bewunderung. An ihm hatte er seinen logisch-kritischen Geist geschult. Und nicht nur an seiner Halachah. Auch seiner Philosophie huldigte er. Markus Benedikt ist bei der allerstrengsten Observanz in allen Dingen der Religion durchaus unbeschränkt. Er studierte alle jüdischen Religionsphilosophen und ist auch kein Fremdling auf dem Gebiete anderer Philosophen, wie er denn auch das profane Studium nicht durchaus verpönte. Er ist für seine Zeit ein durchaus moderner Mann, der es nicht für unrecht hält, ein korrektes Deutsch zu sprechen und zu schreiben, die Schriften Mendelssohns, im wohltuenden Gegensatz zu manchen Zeitgenossen, hochhält und die Philosophie des Aristoteles und Leibnitz kennt (Resp. Par. Mard. I, 5). Diesen Geist muß er auch auf seine Schüler übertragen haben. Im Umgang mit ihnen war er väterlich streng, aber gütig. Charakteristisch ist da ein Zug, den der Herausgeber der Responsen des Jehuda Aszód in der Einleitung (Jehuda ja'aleh) erzählt. Dieser war einer seiner Lieblingsschüler und wurde von seinen Kollegen beneidet. Sie verleumdeten ihn und schrieben auf ein Blatt Papier, das sie auf den Vorlesetisch des Meisters legten, verletzende Worte, die angeblich Jehuda gegen ihn und seine Art des Talmudlernens geäußert hätte. Ruhig nahm der Lehrer das Blatt, las es und sagte: „Wenn dieser Schüler an meiner Art etwas auszusetzen hat, dann hat er ein Recht, es zu sagen, er ist gelehrt genug dazu; aber ich weiß, daß er seinen Lehrer ehrfürchtet und schätzt; er wird von nun an mit fünfzig der Jünger selbständig Talmud lernen". — Weisheit, Bescheidenheit und Duldsamkeit zeichneten ihn aus, die er in allen Fällen bewährte. Die, allerdings oft legendare Überlieferung kennt eine Menge kluger Worte, Aussprüche und Urteile, Beispiele exemplarischer Demut und Selbstverkleinerung. Seine Lebensweise war von fast asketischer Einfachheit, obzwar die Gemeinde bestrebt war, ihn von Sorgen ferne zu halten. Er gab mit vollen Händen und machte im Wohltun

keinen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden. Er wurde auch von allen Ortsbewohnern wie ein wahrer Patriarch verehrt; fast über das natürliche Maß. Man machte ihn zum Wundermann, was zu sein er gewiß nicht vermeinte. Dazu war er zu klar und wahr. Hat er doch auch den Wunderrabbiner Moses Teitelbaum als falschen Propheten bezeichnet (Löw l. c. S. 91). — Die Klarheit und Wahrheit war seiner ganzen Art zu eigen. So versteht sich auch seine Neigung zu wort- und sinngemäßer Auslegung der Heiligen Schriften, zu wissenschaftlicher Grammatik, soweit man damals von solcher reden konnte. Er war ein Verehrer guter, grammatischer Handbücher. Seine Frömmigkeit war frei von Fanatismus. Wenn er auch der damals von Hamburg, Berlin und Wien ausgehenden Reform abhold war, so ist seine Polemik doch meist maß- und taktvoll, immer religionsgeschichtlich begründet und sachlich vertieft. — Seine Stellung im Lande Mähren wurde immerzu bedeutender. Auch die kaiserliche Regierung würdigte seine Tätigkeit. Er wurde wiederholt zur Audienz bei Kaiser Franz I. befohlen, und stets war sein Eintreten für eine Sache wirksam.[1]

So bewährte sich seine Autorität bei Abgabe seines Gutachtens über den Talmud und die Codices gelegentlich des Verbotes der Drucklegung, das durch ihn aufgehoben wurde. Bei dieser Gelegenheit interpretierte Benedikt eine große Anzahl angefeindeter Stellen des Talmuds in geistreicher Weise. Bezeichnend für seinen anerkennenswerten Liberalismus, der sich natürlich stets in den Grenzen des verbindlichen Religionsgesetzes hielt, ist sein Entwurf einer Studienordnung für Rabbinatskandidaten. Jost (Neuere Geschichte der Israeliten I, 375) tut Benedikt Unrecht, wenn er diesem Entwurf nicht den Vorzug einer gemäßigten Liberalität zubilligt. Gerechter wird ihm darin Löw (Ges. Schr. II, S. 190 ff.), der Benedikts Wirken als Landesrabbiner einer scharfen Kritik unterwirft und ihn nicht gerade wohlwollend behandelt. Benedikt fordert natürlich die Verwendung des größten Teils der Ausbildung für die streng rabbinisch-theologischen Disziplinen, in die er jedoch die gründliche Kenntnis aller Heiligen Schriften mit Kommentaren, der Dogmatik, Philosophie und der hebräischen Literatur einschließt, schlägt aber der Regierung vor, daß die Kandidaten nach Erreichung des achtzehnten Lebensjahres alle Gymnasialgegenstände privat studieren, Latein und Deutsch lernen und dann eine öffentliche Prüfung ablegen sollen, um dann öffentlich

[1] תולדות מרדי passim. Kore Haddorot, S. 42 ff.

Philosophie zu studieren. Das ist doch immerhin ein Standpunkt, der alle Achtung verdient und gegenüber den Zuständen in manchen Ländergebieten und Kreisen des Judentums der Gegenwart geradezu reformatorisch genannt zu werden verdient. Was würden zu solchen Vorschlägen die heutigen führenden Rabbiner des Ostens sagen, die doch sicherlich die Autorität Rabbi Mordechai Benets nicht anzweifeln? Derselbe Geist zeigt sich in Benedikts Vorschlägen für den Religionsunterricht, in seinem Gutachten über das Religionslehrbuch אמרי שפר des Herz Homberg, das er trotz des Einspruchs vieler Talmudisten und Rabbiner wärmstens empfiehlt; er zeigt in diesem Gutachten feines Verständnis für die praktischen Forderungen des Elementarunterrichts in der Religion und beweist, daß er ein guter Pädagoge war. Er beruft sich dabei auf die Ratschläge, die Chajjim Jair Bachrach in seinen Responsen (123) für die Unterweisung der Jünglinge gibt. Sein Gutachten über die Einführung deutscher Gebete in den Synagogenritus ist sachlich und wissenschaftlich, wenn er sich auch ablehnend verhält. Er begründet diese Ablehnung von historischen und praktischen Gesichtspunkten ausgehend in würdevoller Form. Er ließ unter seiner Anleitung und nach seinen genauen Angaben einen in deutscher Sprache verfaßten Katechismus für den Religionsunterricht ausarbeiten, den er der Regierung auf Verlangen zur Approbation unterbreitete.[1]

In der Einleitung heißt es: „Der der Jugend zu erteilende Religionsunterricht kann zum Teil nach Art eines Katechismus in der Landessprache erteilt werden, obzwar zu vermuten ist, daß ein solcher für die männliche Jugend, welche doch die fünf Bücher Mosis und die Hagiographen sich gründlich aneignen muß und schon hieraus den meisten Religionsunterricht durch die Darstellung der geschichtlichen Wundertaten und guten Sitten genießt, entbehrlich sein dürfte. Es ist doch nicht zu verkennen, daß der in Question stehende Katechismus wegen seiner Bündigkeit, Kürze und systematischen Abfassung nutzbar und als Hilfsbuch geeignet sein dürfte". Es lagen Benedikt nämlich solche Katechismen Berliner Herkunft zur Begutachtung vor, die er, bei aller sonstigen Anerkennung, nicht einführen ließ, da sie, nach seiner Anschauung, Unrichtigkeiten enthielten. Auch über die Vorlesung der Thorah in der Ursprache oder in Übersetzung spricht er sich durchaus gemessen und sachlich ohne Ausfälle oder Ge-

[1] Siehe Löw, Ges. Schr. II, l. c.

hässigkeiten aus. Die „Berlinischen Gebetbücher", betitelt „Die deutsche Synagoge" (von Dr. Kley und Dr. Günsburg) werden wohlwollend von ihm beurteilt, aber mit ernster Begründung abgelehnt. Er schließt sein Gutachten: „Ferner ist nach meiner Einsicht die Verrichtung der Gebete in hebräischer Sprache billiger; 1. weil solche von unseren größten und gelehrtesten Männern in ihrer frömmsten Exaltierung abgefaßt und geordnet wurden, folglich auch bei denen, der sie versteht, mehr Geisteserhebung entsteht, als in einer anderen Sprache, wo die Übersetzung jedesmal, mit dem Original verglichen, an Kraftgehalt verliert; 2. kann beim Beten in der hebräischen Sprache auch jeder Israelit, wessen Landes und welcher Muttersprache er immer sei, teilnehmen". Er spricht sich lobend über Euchels Gebetbuch aus, verwirft aber Kürzungen und Änderungen des Urtextes, „der beinahe durch achtzehnhundert Jahre sanktioniert ist und weil sich mehrere erlauben können, so lange Abkürzungen und Abänderungen zu machen, bis eine gänzliche Verunstaltung entstehen könnte".

So sehen wir, daß Benedikt nie den Ausblick auf praktische Bedürfnisse verliert und seine Anschauungen logisch begründet. Daß es bei halachischen Auseinandersetzungen auch manchmal zu heftigeren Äußerungen kam, darf uns nicht wundern. Die wissenschaftlichen Diskussionen modernster Gelehrten sind davon nicht frei. Kleinlich muß uns z. B. Benedikts Streit mit Chorin über die Zulassung des Fisches Sterlet (Stör) (הר המור Resp. 12) zum Genusse erscheinen und der daran sich knüpfende Kampf und Eifer einer ganzen Reihe von Rabbinern. Benedikts Auftreten gegen Chorin wurde immer ungestümer, je mehr sich dieser der Reform näherte, bis er ihn gänzlich verwarf. (Löw, Ges. Schr. II, 260 ff.) Das darf uns nicht befremden, wenn es uns auch schmerzt. Geschlossene Männlichkeit prägte sich in Benedikts ganzem Tun und Lassen und auch in seiner äußeren, höchst würdevollen Erscheinung aus, auf die er Wert legte. Ehrfurcht ging von ihm aus und wurde ihm gezollt. Seine Frömmigkeit war unaufdringlich und kindlich. Er betete z. B. Tisch- und Nachtgebet nie anders als aus dem Gebetbuche, verrichtete sein Gebet in der Synagoge in stillster Andacht ohne Exaltation und hielt nie einen Privatgottesdienst im Hause ab. — Man umgab seine bedeutende Persönlichkeit mit dem Zauber der Heiligkeit und schrieb ihm kabbalistische Wunderkraft zu. Es ist gar kein Zweifel, daß er die Kabbala gekannt hat, nirgends aber in seinen Werken findet sich Mystik oder mystische Spielerei. Er war ein Mann der echten rabbinischen Wissenschaft.

III.

Das mährische Landesrabbinat erreichte zur Zeit Benedikts unstreitig die höchste Blüte. Das Nikolsburger „Beth Din" galt als Autorität ersten Ranges. Die Talmudgrößen seiner Zeit wandten sich an ihn mit ihren rituellen Fragen und der größten einer, Moses Sofer, erscheint oft in den Responsen Benedikts. (Siehe ח"ס II, 13, 115 und הר המור 15, 16; 36, 38. — Resp. יהודה יעלה 112, 171, 188, 220; פרשת מ', III, 34, 35; IV, 8.) Kein jüdischer Gelehrter, der Mähren auf Reisen berührte, versäumte es, Nikolsburg und Benedikt zu besuchen und alle waren Bewunderer seiner umfassenden Gelehrsamkeit. Seine Begutachtung und Empfehlung wurde von Verfassern und Herausgebern gelehrter oder ritueller Werke gesucht. So gab er z. B. Haskamoth zu der von Josef Spira besorgten Ausgabe des ספר החינוך (1800); zum דרך החיים von Jechiel Michel in Ziffer (1823); zum בינה לעתים des Jonathan Eibeschitz (1796). In diesem Empfehlungsschreiben spricht er in Ausdrücken höchster Begeisterung von diesem vielbewunderten und vielbefeindeten Halachisten. Er befürwortet die Sifre-Ausgabe des David Heschel aus Floss (1802); den דגול מרבבה des Jecheskel Landau (1794); die קורות העתים des Abraham Trebitsch, die bei Hraschanzky in Wien erschienenen Folio-Machsor-Ausgaben u. v. a. m. Es galt als ein Ruhmestitel, von ihm ein Begleitwort zu einem gelehrten Werke zu besitzen. So floß das Leben dieses ausgezeichneten Rabbiners sozusagen zwischen den Wänden des Lehrhauses in den vier Ellen der Halachah hin, ohne daß sich sein Gesichtskreis verengt hätte. Davon war er durch seine große Neigung zur Philosophie beschützt, die er mit Eifer betrieben zu haben scheint. In seinen Predigten beleuchtet er seine ethischen Belehrungen immerfort durch den Moreh, Emunoth w'Deoth und Ikkarim, Gersunis und Nachmanis große Werke, deren Philosophie er vollkommen durchdrungen hat. Trieb er doch mit Vorliebe Mathematik und Astronomie nach den großen Vorbildern vergangener Zeiten. Und auch Politik und Staatswissenschaft scheinen ihn interessiert zu haben. Seine grose Klugheit und Geistesgegenwart bewies er auch in vielen Lagen seines Lebens, die für die Judenschaft Mährens bedeutungsvoll waren. So beim Besuche des Kronprinzen Ferdinand in Nikolsburg (1819), der gerade am zweiten Neujahrstage die „Altschul" in dem Momente mit großem Gefolge betrat, da der Rabbi beim Minchagebete die Tefillah rezitierte, sich durch das Geräusch nicht stören ließ, sein Gebet in tiefer Andacht fortsetzte

und nach Schluß sich umwandte, um den vorgeschriebenen Segen mit lauter Stimme zu sprechen.[1] Die imponierende Erscheinung des Rabbiners flößte auch dem Kronprinzen Ehrfurcht ein, und er zeichnete ihn durch wohlwollende Worte aus. Dieses hoheitsvolle Verhalten steigerte die Verehrung der Gemeinde, wofern eine Steigerung noch möglich war. War sie doch schon bis zum Glauben an die Verbindung Benedikts mit höheren Mächten gediehen.

Dafür legen die noch heute in Nikolsburg geläufigen Erzählungen Zeugnis ab. Noch zeigt man Orte und Gegenstände, an denen sich sein Wunderwort bewährt haben soll. Noch steht das Haus am Ende der großen Judengasse, das er angeblich gesegnet hat, so daß es vor Brandschaden beschützt bleiben muß. Der „Rebbe Reb Mordche" ist sprichwörtlich geblieben. Keines einzigen der zahlreichen großen Rabbiner Namen ist wie der seine im Munde und in der Erinnerung aller. Ein in der Sprache des Sohar abgefaßter Brief an ihn erblickt in ihm einen gottberufenen Himmelsboten, der Israel vor Sünde und Abfall bewahren solle. Der Schreiber tritt als Himmelsbote auf.[2] So ward er schon bei Lebzeiten wie ein Heiliger gehalten. Seine durch aufzehrende Geistesarbeit untergrabene Gesundheit — er klagt in zahlreichen Responsen über Leiden — wurde immer schwankender. Im Jahre 1829 mußte er Karlsbad aufsuchen, wo er (Mittwoch am 13. Ab [12. August]) verschied. Er wurde provisorisch in der jüdischen Gemeinde zu Lichtenstadt bei Karlsbad bestattet. Vor seinem Tode hatte er ausdrücklich gewünscht, in Nikolsburg zwischen den Gräbern seiner Ahnen beigesetzt zu werden, auch damit, wenn jemand ein Anliegen an Gott hätte, er sein Grab aufsuchen und sein Herz ausschütten könne. Seinem Wunsche mußte also entsprochen werden. Die Gemeinden Lichtenstadt und Prag, wohin man ihn zu überführen gedachte, stritten um die Auszeichnung, den großen Mann auf ihrem Gottesacker bestattet zu haben. Nach Beseitigung mancher Schwierigkeit und der Behebung religionsgesetzlicher Bedenken durch das entscheidende Urteil des Preßburger Rabbiners Moses Sofer (Resp. VI, 37) wurde die Leiche exhumiert und nach Nikolsburg gebracht, woselbst er unter höchsten Ehren von der tief trauernden Gemeinde am 12. Adar 1830 zur ewigen Ruhe gebettet wurde. Es war, wie ein Zeitgenosse sagt, als wenn die

---

[1] תולדות מרדכי S. 44 ff. Kore Haddoroth l. c.

[2] Resp. פרשת מרדכי letztes Blatt. Der Brief soll im Jahre 1839 in Leipnik gefunden worden sein; er trägt die Überschrift: נכתב מפלוני אלמוני להרב הגאון מו"ה מרדכי בנעט זצל בלישן תרגום וז"ל:

Bundestafeln zum zweiten Male zertrümmert würden. In ihm beklagt die Gemeinde den geliebten, treuen Hirten. Seine Treue hatte er oft genug und auch dadurch bewiesen, daß er den ehrenden Rufen auf die berühmten Rabbinersitze in Preßburg und Krakau nicht gefolgt war. — Sein Sohn Naftali war unter den Rabbinern, die Nachrufe hielten. Seine Trauerhomilie auf den großen Vater ließ er unter dem Titel: מספד גדול וכבד erscheinen (1830). Der Grabstein des berühmten Lehrers in Israel kündet seinen Ruhm. Das Epitaph möge auch an dieser Ehrenstelle Platz finden und mit ihm das der Gattin.

פ״ט

[1] האדם הגדול שר התורה אביר הרועים גאון הגאונים המפורסם בצדקתו ובחסידתו רשׂבּבּה
אדמו״ר הרב מהו״

מרדכי בנעט ז״צ״וק״ל״

מה רב טוב הצפון פה באדמה קבורה
ראש שבטי ישרון אבן בוחן פנה יקרה
דמע עיני כל תרדנה על שבר בת עמו
כי לוקח תפארת עוזמו מעל ראשימו
יפעת אורם השכה בעלות הכורת עלימו
בשוב נפשו עדינה טהורה אל מקורה
היה בן שבעים וחמש שנים לגבורה
לא נס לחה ולא כהתה עינו מאירה
העמיד תלמידים הרבה והרביץ תורה
ובאחריתו היתה מאת ה׳ נסבה וגזורה
כי יסע לעיר קרלסבאד לשתות מי בארה
ושמה בקשו העליונים נפשו הטהורה
ביום ד׳ י״ג אב עזב אותנו לאנחה וצרה
לפרט עיני עיני ירדה מים ונפשנו מרה
ולמחרתו נקבר ע״ד לפנותו בל״ש העירה
ואחריו בז׳ אדר בהסכמת שרי תורה
העלוהו בניו מקברו והובל פה העירה
והושם בין קברות משפחתו היקרה
בכבוד גדול בבכיה ובהספד מרה
ביום א׳ י״ב בחדש אדר התקצ ליצירה
ה״ה״ אדמור גאון הגאונים ר״ש״כ״ב״ה״ יקר בדורו
ויחיד בעמו כ״ק״ש״ מה״ו מרדכי בנעט ז״צ״ל״ל״ה״ה״
ארבעים שנה היה רועה נאמן א״ב״ד״ ו״ר״מ״
פה קהלתינו ק״ק נ״ש והמדינה.
ת״נ״צ״ב״ה״.

---

[1] Diese Worte sind auf dem neuen Grabsteine hinzugefügt.

פ״ט

אשת חיל
אשת לפידות
מוכתרת בשיראי
ידידות משכלת ומלומדת
אשה יקרה מפנינים מכרה
הצדקת הרבנית מ׳ פינקל ע״ה
אשת הרב מדינה הגאון
מהרם בנעט
עבה נהרה וכבה נרה
יום א׳ כ״ז אייר תקפח ל׳
תנצבה.

Im Jahre 1908 wurde auf Anregung des jetzigen Rabbiners von Nikolsburg, meines Amtsnachfolgers Dr. M. Lewin, von der dankbaren Gemeinde der alte, vom Zahne der Zeit angegriffene Grabstein durch einen neuen, monumentalen, ersetzt und unter ernster Feierlichkeit aufgestellt. Bei dieser Gelegenheit hielt der genannte Rabbiner am 78. Begräbnistage des R. Mordechai Benet, Sonntag am 12. Adar II 5668 (15. März 1908) eine schöne Gedenkrede. Von den direkten Nachkommen Markus Benedikts sind besonders hervorzuheben die drei würdigen Söhne. Jakob Aberl, der in Nikolsburg als Klausrabbiner gelebt hat und die Biographie seines großen Vaters schrieb. Er starb in hohem Alter 1865. Rabbi Jesaiah, der Rabbiner in Nachod und Misslitz war und dann als Oberrabbiner von Nagy-Kalló im Komitat Szabolcs starb. Sein Sohn Berusch war sein Nachfolger; eine seiner Töchter ist Gattin des Rabbiners Abraham Israel Glück in Tolcsva. Er ist der gelehrte Herausgeber der Responsensammlung seines Ahnen פרשת מרדכי. Naftali Benet, der als Rabbiner in Schaffa in Mähren starb. Sein Grabstein kündet seinen Ruhm. Er ist Verfasser eines halachischen Werkchens ברית מלח (Prag 1816), der Trauerrede um seinen Vater (siehe hier oben) und der israelitischen Religionslehre אמונת ישראל in Fragen und Antworten (Prag 1832). Aus dem Stamme Benet-Benedikt sind zahlreiche Nachkommen hervorgegangen. Einige von ihnen haben sich um die Herausgabe nachgelassener Schriften ihres Vorfahren verdient gemacht, wie z. B. Israel Fisch, der Herausgeber der Schrift תכלת מ׳ (Lemberg 1892) und Israel Jungreis, der Herausgeber der halachischen Schrift ספר מהר״ם בנעט (Paks 1905).

IV.

Das Hauptwerk, das Markus Benedikt verfaßt hat, ist sein באור מרדכי, ein halachischer Kommentar zu dem Ritualkodex des Mordechai ben Hillel, des gefeiertesten Gesetzeslehrers seit Rabbi Meirs aus Rothenburg Tode, über den wir durch die treffliche Arbeit des gelehrten Dr. S. Kohn (Graetz' Ms. 1877, 1878) so gut unterrichtet sind. Es wird wohl nicht nur die Namensgleichheit sein, wie Löw (l. c.) vermutet, die Benedikt veranlaßt haben mag, sich gerade mit diesem Werke eingehend zu befassen. So oberflächlich war er wohl nicht. Es war vielmehr Kongenialität und die Tatsache, daß ספר המרדכי doch unstreitig eines der wichtigsten und bedeutendsten halachischen Werke der Vorzeit ist und zu den nachklassischen gerechnet wird. Benedikt war selbst ein glänzender Halachist und hat sich eben zu diesem großen Vorgänger hingezogen gefühlt, dessen Buch hundertemale zitiert und benützt wird, zumal es selbst eine wahre Fundgrube für die Lehrmeinungen der großen Halachisten der Vorzeit ist. Der Kommentar, den Benedikt zu einem Teile des „Mordechai" (ברכות, פסחים) geschrieben hat, zeichnet sich durch umfassende Gelehrsamkeit, Klarheit und Schärfe aus. Abgesehen von der rein halachischen Seite des Kommentars, befaßt sich Benedikt mit allen vom „Mordechai" angeführten Zitaten aus mehreren hundert nachtalmudischen Halachawerken, die er kritisch prüft und beurteilt. „Mordechai" ist bekanntlich in erster Reihe ein kompilatorisches Werk, aber durch die Art der Zusammenstellung der Auswahl der Autoren originell und wichtig. „Mordechai", der ein Schüler Meirs aus Rothenburg war, führt auch die Ansichten aller mittelbaren und unmittelbaren Vorgänger und aller Zeitgenossen an. Alle unterwirft Benedikt kritischer Beurteilung und vertieft sich als Klassiker halachischer Decision. Sein Stil — und das kann von all seinen Arbeiten gesagt weren — ist sauber, durchsichtig, die Sprache rein und unverworren. Dieses Werk hat Benedikt unbedingt einen Ehrenplatz unter den neueren Halachisten gesichert. Das Buch ist unter dem Titel ספר המרדכי עם באור מרדכי in Wien bei Hraschanzky 1813 erschienen.

Aus den nachgelassenen Schriften Benedikts sind die folgenden Schriften veröffentlicht worden. Eine vortreffliche Abhandlung über die „Neununddreißig Arbeiten" unter dem Titel: ספר מגן אבות (Zolkiew 1835 bei Meyerhoffer). Diese Arbeit verdient größere Beachtung, als sie bisher gefunden zu haben scheint. Alle Quellen für diese Spezialuntersuchung der bekannten talmudischen

Materie werden systematisch, wohlgeordnet und logisch aneinandergereiht und auf Grund kritischen Vergleiches die halachische Entscheidung getroffen. Die Unterschiede zwischen Sabbat und Festtagen in ihrem Verhältnis zu den Arbeiten werden in einem eigenen, großen Kapitel quellenmäßig behandelt. Bei dieser Gelegenheit werden auch die viel behandelten Grundprinzipien מקלקל, פסיק רישא, דנ״ל ודלא ניחא ליה, משאצ״ל, אינו מתכון, einer eingehenden, profunden Untersuchung unterworfen. Auch in diesem Werke sind Sprache, Stil und Gang der Gedanken durchsichtig, übersichtlich, klar und rein.

Von besonderem Interesse sind die Responsensammlungen, welche wir von Benedikt besitzen. Eine kleinere Sammlung unter dem Namen הר המור[1] zusammen mit Responsen des Salomo Quetsch (חכמת שלמה) von dem sehr gelehrten, scharfsinnigen Rabbinatsassessor Moses Löb Kohn in Nikolsburg geordnet, gesichtet und herausgegeben (Wien 1872). Dieser, mein verehrter Lehrer, wird in den Responsen der Neuzeit sehr oft genannt. So im יהודה יעלה des Jehuda Aszád, im חכמת שלמה des Rabbi Salomo Quetsch und in Jakob Ettlingers בנין ציון. Der Titel ist in Anlehnung an die Deutung des Namens מרדכי (Meg. 10b) gewählt.

Eine große Sammlung von Responsen ist unter dem Titel פרשת מרדכי, herausgegeben von einem Verwandten Benedikts, Abraham Isak Glück, erschienen (Mármaros-Sziget 1889). Hier lernen wir Mordechai Benet erst recht als einen Klassiker in der Responsenliteratur kennen. Er vermeidet überflüssigen Pilpul, der nicht zur Sache gehört, dringt tief in die Materie ein, stellt die Hauptfragen klar heraus und steuert dem Ziele mit Sicherheit zu. Wir finden fast nirgendwo Heftigkeit oder Fanatismus. Natürlich steht Benedikt fest auf dem Boden des Gesetzes und der Tradition, von der er nicht um Haaresbreite abweicht. Gegen Mißbräuche aber wendet er sich entschieden, auch wenn sie festgewurzelt sind. So z. B. gegen das viele, überflüssige Kaddischsagen (פ״מ II, 25); gegen den sich breit machenden Gebrauch, am Anfange von Druckwerken einen Bann gegen jeden Nachdruck auszusprechen. Da ist seine Auseinandersetzung mit Moses Sofer interessant (פ״מ IV, 8). Anderseits sucht er einen Ausgleich herbeizuführen in dem Streite um die Machsorausgaben des Wolf Heidenheim in Rödelheim und richtet ein Antwortschreiben an das Rabbinat Dyrnfurth, das nach vielen Richtungen interessant ist, und aus dem auch seine große Be-

---

[1] Vgl. האסיף 1887. Berditschewsky, לתולדות גדולי ישראל.

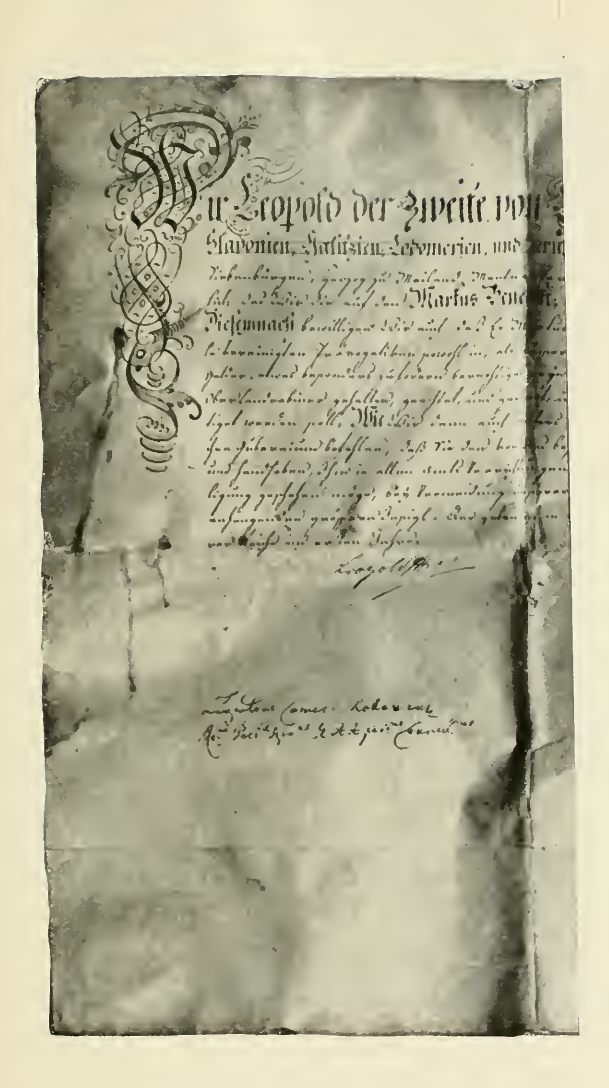
scheidenheit hervorgeht. Die Dyrnfurther Druckerei (über diese vgl. Landsberger in MSGWJ 1895, S. 120 ff.) ist ja die berühmteste im 18. Jahrhundert.

In die Sammlung פרשת מרדכי ist auch das Antwortschreiben Markus Benedikts an den Berliner Rabbiner Zebi Hirsch über das Werk בשמים ראש aufgenommen (פ״מ I, 5). Das ist jenes vielumstrittene als ein Werk Aschers ben Jechiel ausgegebene Halachawerk, das Saul, der Sohn jenes Berliner Rabbiners, mit den Ergänzungen כסא דהרסנא herausgegeben hat.[1] (Berlin 1793.) In diesem Responsum (das nicht vollständig ist), erweist sich Benedikt als scharfblickender Kritiker, der das Falsifikat bloßlegt. Bekanntlich knüpfte sich an das Erscheinen dieses Buches ein heftiger Streit, besonders weil in ihm völlig unbegreifliche Reformen und Gesetzeserleichterungen vorkommen.

Daß sein Standpunkt begreiflich und richtig war, beweisen die Worte, die Löw (l. c. S. 439) von diesem Werke gebraucht: „Wer den Geist kennen lernen will, der gegen Ende des vorigen Jahrhunderts unter den Berliner Talmudisten, oder doch unter einem Teile derselben herrschend war, studiere das 1793 gedruckte Bessamim Rosch von R. Saul, dem Sohne R. Hirsch Lewins. Widerholtes Studium desselben führte uns zu der Einsicht, daß dieses merkwürdige Buch ein wahres Vademecum der Reform ist". — Benedikt hat also das richtige getroffen, wenn er das Buch als unmöglich von Ascher herrührend bezeichnet. Seine Unechtheit hat Zunz (Ritus 226) wohl endgültig erwiesen. Benedikt hat sich also als Kritiker trefflich bewährt. — Eine weitere nachgelassene Schrift ist unter dem Titel תכלת מרדכי (siehe oben) erschienen. Eine Sammlung von exegetischen, agadischen Exkursen und Predigten. Voraus geht ein Auszug aus der Biographie Benedikts, die sein Sohn Jakob Aberl verfaßt hat. Wir finden in diesem Buche z. B. eine geistreiche Studie über Psalm 18 im Vergleiche zu II. Sam. 22, eine eben solche über das Lied der Deborah, treffliche Bemerkungen zu einzelnen Partien und Versen der Heiligen Schrift, so zu der Deutung der Träume bei Josef, bei welcher Gelegenheit er in Bezug auf die Vorratsammlung in den Hungerjahren auf Algebra und Politik hinweist. Wir finden Interpretationen von Versen aus den Propheten Jesaia, Jeremia, Maleachi. Seine Predigten sind poetisch, gefühlvoll und frei von Künsteleien und albernen Spielereien, wie

---

[1] Vgl. המאסף vom Jahre תק״ן 222; Azulai unter בשמים ראש; Rosenthal, Literaturblatt des Orients 1844, S. 53, 140 und 711; Zunz, Ritus 226; Löw, Ges. Schr. II, 183.


Wir Leopold der Zweite von

Slavonien, Galizien, Lodomerien, und

Markus

Leopold



sie in so vielen דרשות zu finden sind. Er befleißt sich einer vornehmen, einfachen Ausdrucksweise. Geistreich ist auch seine agadistische Auslegung der Dajenu der Pesach-Haggadah.

Endlich besitzen wir noch eine streng-halachische Schrift, die Israel Jungreis herausgegeben hat: ספר מהר"ם בנעט; scharfsinnige Notizen zum Jore Deah. So sehen wir diesen bedeutenden Rabbiner und Gelehrten in seinem ganzen Schaffen und Wirken vor uns. Als Kind seiner Zeit hat er Großes geleistet, und sein Andenken verdient bei der Nachwelt geehrt und gesegnet zu bleiben.

Nachtrag.*

Wir Leopold der zweite, von Gottes Gnaden König zu Hungarn, Böheim, Dalmazien, Kroazien, Slavonien, Galitzien, Lodomerien, und Jerusalem, Erzherzog zu Oesterreich, Herzog zu Burgund, und zu Lothringen, Großherzog zu Toscana, Großfürst zu Siebenbürgen, Herzog zu Mailand, Mantua, Parma ꝛ gefürsteter Graf zu Habsburg, zu Flandern, zu Tyrol ꝛ ꝛ. Bekennen offentlich mit diesem Briefe, und Thun kund jedermäniglich: das Wir die auf den Markus Benedikt, mit einhelligen Stimmen ausgefallene Wahl zur mährischen Oberlandrabinerstelle allergnädigst zu bestättigen befunden haben. Diesemnach bewilligen Wir auch, daß Er Markus Benedikt, nebst der für einen Oberland-Rabiner pro omni, et toto ausgemessenen jährlichen Besoldung, auch alle übrigen mit dieser Stelle vereinigten Prärogativen sowohl in, als ausser den Schulen gleich seinem letzten Vorfahrer geniessen, dahingegen ausser dem weder an Postporto, noch Schreib, und Liefergelder, etwas besonders zu fodern berechtiget seyn soll. Wir verordnen sofort, daß Er Markus Benedikt von der gesam̄ten mährischen Judenschaft für einen von Uns bestättigten Oberlandrabiner gehalten, geachtet, und geehret, und in dem ruhigen Genuß der demselben von Amtswegen zukommenden Vorzüglichkeiten von keinem gehindert, beirret, oder beeinträchtiget werden soll. Wie Wir dann auch weiters allen Obrigkeiten, Magistraten, Inwohnern, und Unterthanen des Marggrafthums Mähren, besonders aber unserem königlichen Gubernium befehlen, daß Sie den von Uns bestättigten Ober Land Rabiner Markus Benedikt in seinem Amte, und den damit verknüpften Befugnissen gebührend schützen, und handhaben, Ihn in allen Amts Vorrichtungen beistehen, und auf keinerlei Weise

* Dem Kuratorium des Jüdischen Museums, sowie dem Kustos Herrn Dr. J. Bronner und Herrn Rabbiner Dr. Lewin (Nikolsburg) danke ich für ihre Freundlichkeit.

gestatten sollen, daß Ihm von anderen Juden der mindeste Eingrif, oder Benachtheiligung geschehen möge, bey Vermeidung unserer schweren Strafe. Das meinen Wir ernstlich. Zu Urkund dieses briefs besiegelt mit unserem königlichen, und erzherzoglichen anhangenden grössern Insigl. Der geben ist in unserer Haupt, und Residenz-Stadt Wien den dreizehenten Monats-Tag May in dem Siebenzehen hundert neunzigsten, unserer Reiche im ersten Jahre.

Leopold.

Leopoldus Comes a Kollowrat
Re:[is] Boe:[iae] supr:[us] et A A pri:[us] Cancell[ius].

Franz Karl F. v. Kreßel.

Johann Wenzel Graf von Ugarte.

Ad Mandatum R[ae] Majestatis proprium
Joseph Maria Freyh. von Friedental.

[Rückseite:] **Regis p. m. Mariophilus B. Leißner.**

(Original im Besitz des Jüdischen Museums, Wien.)

Die Agunafrage im Lichte des Weltkrieges.

Von **Rabbiner Dr. Béla Bernstein**, Nyiregyháza.

Dem Meister der talmudischen Wissenschaft oder, wenn wir wollen, dem Meister des wissenschaftlichen Talmudstudiums bringen wir unsere aufrichtige Huldigung zu seinem 70. Geburtstage dar. Auch der Verfasser dieser Abhandlung gesellt sich mit inniger Freude zu jenen, die mit einem literarischen Beitrage zu dieser Festschrift dem tiefgründlichen Gelehrten und Forscher der Wissenschaft des Judentums ihre dankbare Anerkennung zum Ausdrucke bringen wollen. Möge es ihm noch lange gegönnt sein, die talmudische Literatur mit seinen Werken zu bereichern und die Schar seiner direkten und indirekten Schüler zu vergrößern!

Wir wollen hier eine Frage des talmudischen Gebietes behandeln, die bereits von vielen Dezisoren besprochen und beleuchtet wurde, die aber in einem gewissen Sinne immer aktuell bleibt und jetzt in dem schrecklichsten aller Weltkriege ganz besonders wichtig, in der Folgezeit eine brennende Tagesfrage bilden wird; es ist: die Agunafrage, die Frage der Wiederverheiratung einer verlassenen Frau, deren Mann verschollen ist.

Die Gesetzgebungen der Völker haben hier schon frühe auf Abhilfe gesonnen und im Falle des Verschwindens einer juristischen Person das Expediens der Todeserklärung zum Gesetze erhoben, das sowohl für den Frieden, als auch für den Fall des Krieges Vorsorge trifft. Das römische Recht hat keine positiven Verfügungen über die gerichtliche Todeserklärung, die das zivilrechtliche Verhältnis behandelnden Pandekten jedoch kennen diesen Fall, aber nur in beschränktem Maße. Sie gehen von dem Standpunkte aus, daß der Tod einer natürlichen Persönlichkeit, wenn davon abhängige Rechte geltend gemacht werden, wie jede andere Tatsache bewiesen werden muß. Indessen kann die Ungewißheit

des immerhin wahrscheinlichen Todes einer Person durch gerichtliche Todeserklärung beseitigt werden, aber nur wenn seit der Geburt des Verschollenen bereits 70 Jahre verflossen sind. Nach vorangegangener Untersuchung und öffentlicher Vorladung des Vermißten kann dann eine gerichtliche Todeserklärung erfolgen, durch welche die Vermutung des wirklichen Todes des Abwesenden, mit allen rechtlichen Folgen desselben, festgestellt wird.[1] Die modernen Gesetzgebungen gehen weiter und überweisen die Todeserklärung eines Vermißten oder Verschollenen in allen möglichen Fällen dem ordentlichen Gerichte.

Die ungarische Gesetzgebung tut dies im Gesetzartikel I, 1911 (§§ 732—748) und bestimmt, daß die Todeserklärung eines Verschollenen durch die Ehehälfte, die Erben und außer diesen von einem jeden verlangt werden kann, der an der Feststellung des Todes des Verschollenen rechtlich interessiert ist. Die Todeserklärung kann vom Gerichte nach dem vorgeschriebenen Verfahren ausgesprochen werden, unter anderem, wenn derjenige, der vermißt wird, an einem Kriege teilgenommen und in dessen Verlaufe verschwunden und seitdem verschollen ist, und wenn vom Ende des Jahres, in welchem der Krieg beendet wurde, bereits drei Jahre verstrichen sind. Im Gesuche um die Todeserklärung muß die Berechtigung des Verlangens und die dem Verlangen zugrunde liegenden Tatsachen wahrscheinlich gemacht werden. Wenn das Gericht die angeführten Daten zur Einleitung des Verfahrens für genügend erachtet, ernennt es für den Verschollenen einen Kurator und erläßt zu gleicher Zeit eine Verkündigung, in der es den Verschollenen und alle diejenigen, welche von seinem Dasein Kenntnis haben, auffordert, das Gericht oder den Kurator davon zu verständigen, widrigenfalls es den Verschwundenen nach Ablauf der Verkündigung gerichtlich als tot erklären wird. Die Verkündigung muß beim Gerichtshof angeschlagen und durch den Petenten im Amtsblatte dreimal eingeschaltet werden. Das Gericht kann ex offo auch anordnen, daß die Verkündigung in anderen, eventuell ausländischen Zeitungen und während des Verkündigungstermines auch wiederholt veröffentlicht werde. Der Termin der Verkündigung ist ein Jahr, das von dem Tage an gerechnet wird, an welchem die Verkündigung zum dritten Male im Amtsblatte erschienen ist. Das Gericht hat den bestellten Kurator

[1] Siehe Lehrbuch der Pandekten von Arndts, § 26, Ende der natürlichen Persönlichkeit. Die Annahme der 70 Jahre bei der Bestimmung des Todes gründet sich auf Psalm 90, 10.

von den bei ihm über den Verschwundenen eingelaufenen Berichten offiziell zu verständigen, und der Kurator wieder ist verpflichtet, alle ihm irgendwie zugekommenen Daten unverzüglich dem Gerichtshofe zu melden. Nach Verlauf des für die Verkündigung bestimmten Termins kann der Bittsteller eine mündliche Verhandlung verlangen, bei der alle zur Verfügung stehenden Berichte in ihrer Gänze vorgetragen werden müssen. Das Gericht hat offiziell alle jene Tatsachen zu beachten, aus denen das Dasein des Verschwundenen gefolgert werden kann und kann zur Aufklärung derselben amtliche Erkundigungen einziehen, wie auch eine Beweisführung darüber anordnen. Es fällt in der Frage der Todeserklärung sein Urteil, gegen das eine Berufung stattfinden und eventuell ein neues Verfahren angesucht werden kann. — Wir behandelten den ungarischen Gesetzartikel darum eingehender, damit wir ein Bild des modernen Gerichtsverfahrens bei der Todeserklärung geben, denn im ganzen und großen ist dieses auch in den Gesetzgebungen anderer Länder dasselbe. Trotzdem aber das Gesetz mit aller Umsicht vorgeht, bevor es zur Todeserklärung schreitet, erklärt es, daß die Todeserklärung nicht die Beweisführung darüber ausschließe, daß der Verschwundene früher oder später gestorben, oder noch am Leben sei. Die Feststellung dieser Tatsache kann sowohl der Verschwundene, natürlich wenn er erscheint, als auch jeder Interessent gegenüber dem Bittsteller oder dessen Rechtsnachfolger verlangen.[1]

Das österreichische allgemeine bürgerliche Gesetzbuch kennt natürlich ebenso die Todeserklärung: „Wenn ein Zweifel entsteht, ob ein Abwesender oder Vermißter noch am Leben sei oder nicht, so wird sein Tod . . . unter folgenden Umständen vermutet. . . 3. Wenn er im Kriege schwer verwundet worden; oder wenn er auf einem Schiffe, da es scheiterte, oder in einer anderen nahen Todesgefahr gewesen ist, und seit der Zeit durch drei Jahre vermißt wird. In allen diesen Fällen kann die Todeserklärung angesucht und unter den bestimmten Vorsichten vorgenommen werden."[2] — Auffallend ist die Bestimmung, daß die Todeserklärung des Vermißten erfolgen kann, wenn er im Kriege schwer verwundet worden, was ja stets die Aussage von Augenzeugen bedingt. Diese Bestimmung, auf die wir noch weiter unten

[1] Siehe Magyar Törvények 1910. 1911. évi törvénycikkek. Jegyzetekkel ellátta Grecsák Károly, kir. curiai biró. Budapest 1912.

[2] Das allgemeine bürgerliche Gesetzbuch für das Kaisertum Österreich § 24. Das Verfahren der Todeserklärung regelt das Gesetz vom 16. Februar 1883, Nr. 20, R. G. Bl.

zu sprechen kommen, wird jedoch durch eine Entscheidung des Obersten Gerichtshofes modifiziert, wonach „die Teilnahme an einer (blutigen) Schlacht nahe Todesgefahr beweist".

Auch das Deutsche bürgerliche Gesetzbuch bestimmt: § 13. Wer verschollen ist, kann nach Maßgabe der §§ 14—17 im Wege des Aufgebotsverfahrens für tot erklärt werden. — § 15. Wer als Angehöriger einer bewaffneten Macht an einem Kriege teilgenommen hat, während des Krieges vermißt worden und seitdem verschollen ist, kann für tot erklärt werden, wenn seit dem Friedensschlusse drei Jahre verstrichen sind. Hat ein Friedensschluß nicht stattgefunden, so beginnt der dreijährige Zeitraum mit dem Schlusse des Jahres, in welchem der Krieg beendigt worden ist. Als Angehöriger einer bewaffneten Macht gilt auch derjenige, welcher sich in einem Amts- oder Dienstverhältnis oder zum Zwecke freiwilliger Hilfeleistung bei der bewaffneten Macht befindet.

Uns interessieren hier die allgemeinen, zivilrechtlichen Folgen der Todeserklärung nicht, sondern nur die eherechtlichen, die ja bei der Schließung einer neuen Ehe der Witwe auch heute nach jüdischem Gesetze zu beurteilen sind.[1] Indem wir nun die Bestimmungen der verschiedenen Gesetzgebungen über die Todeserklärung eines Abwesenden oder Vermißten mit denen der jüdischen Gesetzgebung vergleichen, drängt sich uns der grundlegende Unterschied auf, daß das talmudisch-rabbinische Recht eine Todeserklärung ohne Zeugenaussage nicht kennt. Zweifelsohne bietet diese Art der Todeserklärung die größtmögliche Sicherheit, es kann jedoch nicht geleugnet werden, daß sie in vielen Fällen auf unüberwindliche Schwierigkeiten stößt. Die Härte dieser Bestimmung will die talmudische Gesetzgebung dadurch mildern, daß sie die Aussage eines einzigen Zeugen für genügend erklärt, auf Grund deren das Beth-Din (Gericht) die Todeserklärung des Abwesenden aussprechen und der Witwe desselben die Wiederverheiratung gestatten kann. Diese Norm stellt die Mischna (Jebamoth X, 1) fest und die Gemara begründet sie mit der Erklärung, daß diese Ausnahme verfügt wurde, um die verlassene Frau vor der ewigen Witwenschaft zu schützen.[2] Die Ausnahmebestimmung geht von dem Prinzipe aus, daß der Zeuge in einer

---

[1] Übrigens sind die Bedingungen einer Todeserklärung mit vermögensrechtlichen Folgen nach jüdischem Gesetze andere, als in eherechtlicher Beziehung. Siehe das mosaisch-talmudische Erbrecht von Prof. Moses Bloch, Budapest 1890, §§ 59—60.

[2] B. Jebamoth 88ᵃ: משום עגונא אקילו בה רבנן.

Sache, die anderweitig aufgeklärt werden kann, wie in dem Falle des Vermißten durch seine eventuelle Zurückkunft, nicht lügenhaft aussagen werde, oder auch, daß die Frau nicht leichtfertig wieder heiraten, sondern erst der Sache gründlich nachforschen werde.[1] Diesen Prinzipien zufolge ist die Frau selber, wenn sie aussagt, daß ihr Mann gestorben, als vollgültiger Zeuge zu behandeln.[2] Ja nicht nur sie, sondern eine jede Frau, auch ein Sklave und eine Sklavin, die sonst als Zeugen nicht angenommen werden, sind hier zugelassen.[3] Im allgemeinen gilt schon in der Mischna die These, daß in der Angelegenheit der Aguna ein Jeder als Zeuge auftreten kann, nur die fünf Frauen nicht, denen Gehässigkeit gegen die verlassene Frau zugemutet wird, und zwar: die Schwiegermutter, die Tochter der Schwiegermutter, die Nebenbuhlerin, die Tochter des verschwundenen Mannes und die Brudersfrau desselben.[4] Auch eine indirekte Zeugenschaft, wenn der Zeuge im Namen eines Anderen, sei es im Namen eines Sklaven, einer Frau oder einer Sklavin deponiert, ist gültig.[5] Nicht minder kann der Bericht eines Nichtjuden, den derselbe ohne die Absicht Zeugenschaft abzulegen, unbefangen abgibt, als Grundlage des Verfahrens einer Todeserklärung dienen.[6] Auch das Verhör des Zeugen in einer solchen Angelegenheit ist zu vereinfachen und das Gericht hat nicht die Pflicht, den Zeugen durch Erforschen der Nebenumstände zu prüfen,[7] desto gewissenhafter aber muß es die Hauptsache, den Tod des Vermißten und die Identität der Person desselben feststellen.[8]

---

[1] Ibid. 93b: מלתא דעבידא לאיגלויי לא משקר או דאית' דייקא ומינסבא.

[2] Jeb. XV, 1.

[3] Alle sonst zur Zeugenschaft Ungültigen, פסולי העדות, sind hier anzunehmen; aber nur פסולי עדות דרבנן, hingegen sind פ"ע דאורייתא, ausgenommen Sklave und Sklavin, abzuweisen. Siehe Eben Haeser, § XVII, 63.

[4] Jeb. XV, 4. In unserer Zeit, wo die Polygamie auch vom jüdischen Gesetze untersagt ist, fällt natürlich צרה, die Nebenbuhlerin fort, die anderen vier aber sind weiterhin zur Zeugenschaft unzulässig. Siehe קרבן נתנאל zur Stelle und Eben Haeser XVII, 4 die Erklärung des בית שמואל.

[5] Diese Bestimmung ist um so mehr zu beachten, als ja in diesem Falle der Zeuge nie der Lüge überführt werden kann; denn, wenn auch der Vermißte käme, kann der Zeuge die Entschuldigung vorbringen, er habe nur das ausgesagt, was er von einem Anderen gehört und sei für die Wahrheit der Aussage nicht verantwortlich!

[6] Jeb. XVI, 5; Eben Haeser XVII, 14.

[7] Die Barajtha B. Jeb. 122b: אין בודקין עדי נשים בדרישה וחקירה; siehe תוספ' ישנים und תוספ' הר מקמאי, ed. Wilna zur Stelle, auch Eben Haeser XVII, 28.

[8] Jeb. XVI, 3, 4. Ob und inwieferne körperliche Zeichen und Kleider als Stützen der Zeugenaussage zu verwenden sind, darüber ergehen sich die

In der Tat wurde die Norm, daß ein Zeuge genügend sei, um die Wiederverheiratung einer Aguna zu erwirken, von den Kodifikatoren und Dezisoren des talmudischen Rechtes stets liberal angewendet.[1] R. Ezechiel Landau z. B. stellt in seinen lichtvollen Abhandlungen über die verschiedensten Fälle der Aguna fest, daß diese Zeugenschaft nicht nur als rabbinische Maßregel, sondern als Thoragesetz zu betrachten sei und daß der Zeuge selbst dann nicht abzuweisen wäre, wenn er für seine Aussage Belohnung erhält, also an der Sache interessiert ist.[2] — Ja, nicht nur die mündliche Aussage eines Zeugen ist gültig, sondern sogar die schriftliche, die man in einer Urkunde verzeichnet findet, dient als rechtliche Grundlage der Todeserklärung, was gegenüber anderen Rechtssachen wieder eine spezielle Ausnahme bei der Aguna bildet.[3]

Wir haben nun in kurzer Fassung die Bestimmungen über die Zeugenschaft in der Angelegenheit der verlassenen Frau dargelegt, ohne auf die Einzelheiten näher einzugehen. Diese Darstellung dient uns als Grundlage für unser eigentliches Thema: Die Agunafrage im Lichte des Weltkrieges.

Nachdem, wie gezeigt worden, das talmudisch-rabbinische Recht in der Agunafrage stets von dem menschenfreundlichen und ethischen Prinzipe geleitet wird, daß man bestrebt sein müsse, die ewige Witwenschaft der verlassenen Frau zu verhüten und ihr zu einem neuen Ehebunde zu verhelfen, ist es selbstverständlich, daß dieses Prinzip auch in den vielen, erst recht bedauernswerten Fällen der Kriegswitwen seine Anwendung finden muß.

Dezisoren in weitläufigen Abhandlungen; siehe unter anderen: שו"ת הגאונים בתראי, ed. Prag 1816, Resp. 49 von R. Joel Zerkes; Noda Bijehuda I, Eben Haeser, Resp. 32 und 51; מהר"ם מינץ, Przemysl 1883, Nr. 21; כתב סופר, Eben Haeser, Resp. 29, 30, 31.

[1] Siehe Eben Haeser XVII, 3.

[2] נודע ביהודה I, Eben Haeser, Resp. 27, 29 und 33.

[3] Dieser Fall wird im Babli Jebamoth nicht behandelt, sondern nur im Jeruschalmi Jeb. XVI, Hal. 7. Der Text, der mir vorlag, ed. Warschau 1837, ist lückenhaft; ich ergänze denselben nach dem Rif, Ende Jebamoth, der die Stelle des Jeruschalmi anführt, ohne dabei eine Entscheidung zu treffen: מצאו כתוב בשטר מת איש פלוני, נהרג איש פלוני, ר' ירמיה אומר משיאין את אשתו, ר' כון בר כהנא אומר אין משיאין את אשתו. מתניתא מסייע לדין ומתניתא מסייע לדין. מסייע לר' ירמיה דתניא ע"פ עדים ולא ע"פ כתבם [ולא ע"פ עד אחד] ולא מתורגמן; ועכשיו אין משיאין [ע"פ עד אחד] וע"פ עד מפי עד? ודכותיה ע"פ מתורגמן וע"פ כתבם משיאין, ומתניתא מסייע לר' כון וכו'. Im Babli haben wir die These, daß ein schriftliches Zeugnis genügt, um den Tod eines Mannes zu erweisen, Gittin 71ᵃ, mit der Begründung בעדות אשה אקילו בה רבנן; hier schließt sich auch Alfasi dieser Halacha an. Siehe auch Eben Haeser XVII, 11.

Welche Umsicht und Vorsicht aber die schwierige Frage der Todeserklärung gerade im Kriegsfalle erfordert, das beweisen die zahlreichen Irrtümer, die auf diesem Gebiete während dieses Krieges bereits vorkamen und gewiß sich noch oft wiederholen werden. Nicht nur Berichte der Kriegskameraden, der Teilnehmer der blutigen Schlachten, sondern offizielle Mitteilungen der einzelnen Kommandos erwiesen sich als unbegründet, denn die Totgeglaubten und als solche Bezeichneten kamen, oft nachdem sie tief betrauert wurden, zum Vorscheine oder gaben irgend welche Lebenszeichen. Es ist ja leicht begreiflich, daß in dem Gewühle des Kriegsschauplatzes, ganz besonders bei den Riesenheeren der Gegenwart, auch bei der größten Umsicht falsche Angaben unterlaufen, die erst mit der Zeit, oft gewiß erst nach dem Kriege, richtiggestellt werden können. Wir werden es also gerechtfertigt finden, wenn die weise Vorsicht des talmudischen Rechtes, die bei der Freisprechung der Aguna angewandte Erleichterung im Kriegsfalle beschränkt und obzwar es bei der liberalen Behandlung der Zeugen beharrt, gewisse Kautelen aufstellt, um womöglich Irrtümer zu verhüten.

So bestimmt die Mischnah,[1] daß im Kriegsfalle die Frau selber nicht beglaubt ist, den Tod ihres Mannes zu bezeugen, denn sie fürchtet naturgemäß die ihr dermalen drohenden Gefahren, wird sich daher vom Schauplatze des Krieges wie nur möglich flüchten und dann eventuell einen Wahrscheinlichkeitsschluß ziehen, indem sie folgert, daß ihr Mann daselbst ebenso umgekommen sei, wie so viele der Krieger.[2] Hingegen ist die Aussage eines fremden Zeugen auch im Kriegsfalle genügend, um die Todeserklärung eines Gefallenen zu erwirken, wie dies fast alle Dezisoren zugeben.[3] Nach den meisten derselben muß aber der Zeuge seine Aussage dadurch ergänzen, daß er den Verstorbenen selber begraben,[4]

[1] Jebamoth XV, 1.

[2] Darum kodifiziert Maimûni, Hilchoth Geruschin XIII, 2, daß die Frau, selbst bei ihrer Aussage מת וקברתיו: er ist gestorben und ich habe ihn beerdigt, nicht glaubwürdig sei. Dagegen nehmen alle Dezisoren als Halacha an, daß sie in diesem Falle unbedingt beglaubigt ist. RŠBA חמ״ש שיטות zur Stelle. B. Jeb. 114b, ed. Wilna, תוספ׳ הר מקמאי und הגהות הגר״א. Schulchan Aruch, Eben Haeser kodifiziert Maimûni und bringt die Gegenansicht unter י״א.

[3] Nur R. Chananel schließt, daß, nachdem die Frage B. Jeb. 115a daselbst nicht entschieden, wir die erschwerende Ansicht annehmen und ein Zeuge allein im Kriegsfalle nicht zulässig sei.

[4] Alfassi, Maimûni, R. Serachja, nach ihnen RŠBA und die meisten Erklärer entscheiden, daß die Aussage מת וקברתיו, er ist im Kriege gestorben und ich habe ihn beerdigt, unbedingt genüge. So auch Eben Haeser XVII, 33

oder wenigstens dadurch, daß er sich vergewissert habe, der Gefallene sei wirklich tot gewesen,[1] wie dies sowohl auf Grund des Talmud Babli,[2] als des Jeruschalmi zu schließen sei.[3] Gewiß aber kann nicht genügen, wie dies das österreichische Gesetz verfügt,[4] daß man den Verschwundenen im Kriege schwer verwundet gesehen, denn dieser Umstand läßt immer die Vermutung einer Heilung zu und kann demnach nicht die Grundlage einer Todeserklärung bilden.[5]

---

und 50. RABD und Nachmanides nehmen an, daß auch im Kriegsfalle die einfache Zeugenschaft, ohne den Zusatz וקברתיו, genügend sei. Ähnlich finden wir eine erleichternde Entscheidung des R. Gerschom in einem Responsum des Ascher b. Jechiel, זכרון יהודה Berlin 1876, S. 51: ובתשובת רגמ"ה והיא כתובה בס' אבי העזרי כ' שבשעת המלחמה של מלך פראנציעי שאנשי היל שוללים כל הנמצא בדרך ונהרג יהודי שמה וכ' דאם יש ע"א מסל"ת דאשתו מותרת. Was Dr. J. Münz (Der Israelit, 24. Februar 1916) vorbringt, daß für Mose Isserles, in seinem Resp. 101 die Aussage mehrerer nichtjüdischer Zeugen in einem Kriegsfalle nicht genüge, ist nicht ausschlaggebend, denn in dem dort vorgebrachten Falle haben diese den Namen des Gefallenen überhaupt nicht genannt, was nach R. David Cohen, תש' רד"ך, ed. Konstantinopel 1632, Baith 21, 10 entscheidend ist, und Mose Isserles selber bringt Eben Haeser XVII, 50 die Ansicht, daß כותי מסל"ת ohne קברתיו genug sei.

[1] So entscheidet Isak b. Scheschet: שקברתיו לאו דווקא אלא כל שנתעסק בטלטול ממקום למקום כדרך המתים ולא היה נודד כנף ופוצה פה ומצפצף או שהוא לא נתעסק אלא שמעיד שנתעסקו בו אחרים סגי. Auch R. Nissim entscheidet so in seinen Responsen: הוו זהירין בדבר דלא בעינן דאמר קברתיו ממש אלא כגון דאמר דברים שהם ברורים שאין לספק בהם דאמר בדדמי סגי, כגון דאמר נגעתי בו לאחר שמת ושניתיו ממקום למקום וכיוצא בו. Siehe noch Noda Bijehuda I, Eben Haeser, Resp. 28.

[2] B. Jeb. 115a bleibt zwar die Frage unentschieden, aber von ibid. 121a: אטבע בדגלת wird die Halacha mit Recht gefolgert.

[3] Jer. Jeb. XV, Hal. 1 ist die Frage durch R. Jehuda ha-Nassis praktische Anwendung entschieden. Der Text, ed. Warschau 1837, ist sehr unverläßlich, richtig gestellt nach RŠBA, חמש שיטות, Prag 1809, p. 32b lautet derselbe: עד אחר מהו שיהא נאמן בשעת מלחמה? נשמעיניה מן הדא: חד בר נש (אתא .R) ביומי דרבי, אמר (אמרין .R) ליה הן ההוא פלון? אמר לון מית; הן ההוא פלון? אמר לון מית, אמר (אמרי .R) ליה: וכלהון מייתי? אמר לון: ואלו הווין בחיין לא הוון מיתי? ר' נחמיה (ירמיה .R) בשם רבי הנינה: מעשה בא לפני רבי ואמר מאן דנשאת נשאת, ומאן דלא נשאת לא נשאת (תנשא .R) (אמר .R) ר' איבו בר נגרי בשעת מלחמה הוא, הדה אמרה שעד אחד נאמן בשעת מלחמה. Sehr wichtig erscheint mir die Erklärung des Satzes: דאלו הוון בחיין לא הוון מיתי? Der Kommentar פני משה erklärt: שאלו היו בחיים לא היו באים משם; wenn sie leben würden, wären sie denn nicht zurückgekommen?, wo dann das Wort מֵיתֵי von אתא stammte, was ja nicht nur grammatikalisch richtig sein kann (siehe Levy, Chaldäisches WB. s. v.), sondern dem Sinne des ganzen Stückes gut entspricht und mit zur Entscheidung über eine Todeserklärung benützt werden kann, um aus der negativen Tatsache des Verschollenseins die positive des erfolgten Todes zu folgern! Viel gekünstelter, obzwar dem Wortlaute nach auch möglich, ist die Erklärung des מראה הפנים zur Stelle.

[4] Siehe oben Seite III.

[5] Wie dies die Gemara, B. Jeb. 114b richtig bemerkt: זמנין דמחו ליה בגירא או ברומחא וסברא ודאי מת, ואיכא דעבד סמתרי והיה:

Nun aber entsteht die große Frage, können wir denn in einem Kriege wie der jetzige Weltkrieg, wo Millionenheere einander gegenüberstehen, wo an einzelnen Schlachten Hunderttausende teilnehmen und vielleicht in Augenblicken Tausende das Leben verlieren, können wir da auf Augenzeugen rechnen, die uns den eingetretenen Tod des Gefallenen bezeugen? Das ist ja unter den nunmehr bekannten Verhältnissen des modernen Krieges ein Ding der Unmöglichkeit und nur in einer verschwindend geringen Anzahl der Fälle zu erreichen. Und wenn dem so ist, werden dann die Tausende und Abertausende der jüdischen Kriegswitwen zur ständigen Verlassenheit verurteilt sein? Hat das gewiß mit Recht penible talmudisch-rabbinische Gesetz keine Mittel, diesem Übelstande irgendwie abzuhelfen?

Wir können auf diese Frage mit einem entschiedenen Ja antworten. In sehr vielen, vielleicht in den meisten Fällen wird es möglich sein, die persönliche Aussage eines Zeugen durch die urkundliche eines Zeugnisses zu ersetzen, wie diese Halacha in Bezug auf die Aguna allgemein angenommen wurde.[1] Maimûni, und nach ihm Josef Karo kodifiziert zwar, daß eine Urkunde, in welcher ein Zeuge bestätigt, daß N. N. gestorben oder N. N. erschlagen wurde, nur dann gültig sei, wenn dieselbe von einem Juden ausgestellt ist, der sich der Wichtigkeit seiner Zeugenschaft bewußt ist,[2] jedoch kommen uns spätere, zuverlässige Autoritäten zu Hilfe und erweitern erwünschterweise die Modalitäten der urkundlichen Aussage.

Der große Chatham Sopher stellt nach gründlicher Erörterung der zuständigen Quellen aus Anlaß der ihm vorgelegten Todesfälle von Soldaten fest, wenn er auch nicht direkt vom Kriegsfalle handelt, daß ein Totenschein, von einem Militärkommando ausgestellt, vollauf glaubwürdig sei, um eine Todeserklärung zu erwirken. Denn nachdem in dem Totenscheine die Daten des Verstorbenen spezifiziert werden, sind die Angaben desselben vollständig genügend und zuverlässig. Und obzwar wir bei einem Nichtjuden die Bedingung aufstellen, daß er keine Zeugenschaft

---

[1] Siehe S. VI, Anm. 3, wo auch der Text des Jeruschalmi mitgeteilt ist. Noda Bijehuda I, Eben Haeser, Resp. 33 beweist sehr klar, daß die Halacha wie R. Jirmijah bleibt und auch, daß die Urkunde keiner amtlichen Beglaubigung bedarf.

[2] Eben Haeser XVII, 11; eingehend spricht davon R. Joel Zerkes in Resp. 27 der Edition שו"ת הגאונים בתראי, Prag 1816 und sagt: בכל ענין כשמצאו כתוב בשטר וידוע שכתבו ישראל משיאין וכך מפורש בת"ה להדיא באחד שכותב אגרת לחברו פלוני מת משיאין אשתו:

über den Tod der fraglichen Person ablegen wolle, sondern nur unbefangen darüber berichte, liegt die Sache bei einem Amte ganz anders. Da ist es besser, wenn es direkt den Tod bezeugen will und, wenn es dies urkundlich tut, noch günstiger, als wenn es dies mündlich täte, denn wir haben dann absolut keinen Grund, die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses zu bezweifeln. Und wird der Totenschein gar amtlich verlangt und eingesendet, so ist eine Fälschung desselben eo ipso ausgeschlossen.[1] Ja, nachdem die Totenmatrikel fortlaufend geführt und nicht erst dann aufgenommen werden, wenn der Totenschein verlangt wird, ist der volle Ernst derselben erwiesen, wie auch, wenn wir dies bedingen wollten, die Absicht einer direkten Zeugenschaft nicht vorhanden ist.[2] Es ist also evident, daß ein Totenschein von einer Militärbehörde, sei es in Todesfällen in Krankenhäusern oder Feldspitälern, unbedingtes Vertrauen verdient und daraufhin die Wiederverheiratung der Witwe ohneweiters gestattet werden kann; um so eher, als es sich ja um Todesfälle handelt, die nicht auf dem Schlachtfelde erfolgt sind.[3] Aber auch die in einer Schlacht Gefallenen, insoweit dieselben nach der Schlacht aufgelesen und in eine amtliche Liste eingetragen wurden, so daß dann auch der Ort ihrer Beerdigung festgestellt und aufgezeichnet wird, gehören

---

[1] Siehe חתם סופר, Eben Haeser, Resp. 43: ... מבואר דערכי מהימן לעדות אשה בלא מסל"ת דאע"ג דסתם גוי בעי מסל"ת משום דבמתכוון להעיד חשודי לשקר אפי' במלתא דעבידי לגלויי מ"מ בערבי דלא חשודי לשקר דלא מרעי נפשי' עדיף טפי במתכוונים להעיד ממסל"ת ועדיף נמי כתבם מפיהם דלא התימי בשקרא ... כל כתב הנשלח על הדואר לבעלים ידועים ומגיע מהם תשובה להזרה על הדואר הרי הדבר ברור שהוא מבעליו ואין בו זיוף כמובן לכל מבין ואין צריך שום קיום: Ebenso Resp. 94.

[2] Ibid. Resp. 44: ... והשתא בנידון שלפנינו בספר הערכי שנכתב בין המתים אין כאן חשש השטאה וזיוף כלל, מה לי כתב גוי או ישראל? והכתיבה ההיא ביום שנכתבה איננה אלא כמסל"ת ולא כמעיד. Siehe auch: פתחי תשובה, אה"ע ס' י"ז ס"ק נ"ג: ... ואפילו בכתב עכו"ם בדרך מסל"ת יש לצדד להקל, כל שכתב כן בהמשך ענין אחר ובקשור דברים אחדים:

[3] Diese Fälle gehören dann zur Kategorie מת על מטתו; wo selbst im Kriege nicht מת וקברתיו notwendig ist, was übrigens hier beigebracht wird. Allenfalls bemerken wir, daß auch gegenteilige Ansichten über die Annahme eines solchen Zeugnisses laut wurden. So teilt Dr. J. Münz (Der Israelit vom 24. Februar 1916, Eine Religionsgesetzliche Zeitfrage) mit, daß der שמן רוקח, III. T. Resp. 27, wo auch das Gutachten des כתר כהונה mitgeteilt wird, nicht minder R. Mordechai Benet auf Grund eines amtlichen Militär-Zeugnisses von dem Tode eines Soldaten die Wiederverheiratung der Witwe nicht gestatten wollten. Er übersah aber, daß der Chatham Sopher gerade gegen R. Mordechai Benets Ansicht Stellung nimmt und Resp. 43, g. E. sagt: ... ואומר אני לו יהיבניה ליה כל דבריו, נאמר כל זה בימים הראשונים שהיו טובים מאלו, אך עתה ידועה שכמה מאות מישראל ככר מתו בין צבא המלחמה ואם לא נכשיר עדות ערכאות שלהם איכא חשש עגונה יותר ויותר מכל הנ"ל ע"ב במקומי אני עומד לזכות: Was sollen wir erst heute darüber sagen!

in diese Kategorie. Da wird ja auch die Identität der Gefallenen geprüft und eine absichtliche Täuschung ist ausgeschlossen.[1]

Der nicht minder große Sohn des Chatham Sopher, der Kethab Sopher geht noch weiter als der unsterbliche Vater und stellt eine weitläufige Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der Zivilämter im allgemeinen an, in seinem speziellen Falle über das Zeugnis eines Dorfrichters und Dorfnotärs. Er kommt nach gründlicher Erläuterung der Details zu dem Schlusse, daß auch dieses als vollwertig anzunehmen sei und keinen Verdacht in Bezug auf die Glaubwürdigkeit zuläßt.[2]

Wenn daher ein ordentliches Gericht auf Grund eines Zeugenverhörs den Tod eines im Kriege Verschwundenen feststellt, wäre sein Urteil aus all' jenen Gründen, welche die beiden letztgenannten Koryphäen diesbezüglich beibringen, füglich als Grundlage für ein Beth-Din in der Agunaangelegenheit zu benützen. — Und nur die schwierigste Frage bliebe unentschieden, was zu tun sei, wenn das Gericht im Sinne der Landesgesetze, die wir am Anfange unserer Abhandlung darlegten, eine Todeserklärung infolge der negativen Tatsache des Verschollenseins des Gesuchten ausspricht, ohne positive Kenntnis von seinem Tode erlangt zu haben? Ist es dem Beth-Din in einem solchen Falle möglich, die Wiederverheiratung der Witwe zu gestatten oder nicht? Ohne eine Entscheidung in dieser Frage zu wagen, will ich nur darauf hinweisen, daß bei den heutigen Verkehrsmitteln selbst die entferntesten Weltteile einander so nahe gebracht sind, daß in Friedenszeiten keine Unmöglichkeit existiert, Mitteilungen aus allen Weltgegenden zu erhalten. Wenn also eine Verkündigung, die noch dazu amtlich, von Gerichtswegen erlassen wird, selbst in die entlegensten Dörfer des finstern russischen Reiches dringen kann, darf man auch auf sichere Nachrichten von dort hoffen, so daß die Erkundigungen, die man über den Vermißten einziehen kann, in Wahrheit die genauesten sein können.

---

[1] Daß die Forderung שמו ושם אביו ושם עירו durch die Familiendaten der Totenmatrikel ersetzt werden, beweist Kethab Sopher, Eben Haeser, Resp. 24.

[2] Ibid. Resp. 23: ונבוא לנידון שלפנינו ולפע"ד הגם כי לא אתברר לן שפיר אי סתם נכרי חשוד לזיופי, מ"מ יש לסמוך על שופטי מקום פ', דנהי דחיישנו להם שאין להם דין ערכאות שאינם ממונין מאת המלך ואולי שופטי כפרים גינהו, מ"מ בוודאי לא חשידי כולי האי לשקר באומנתם ובמנוי שלהם לזייף במדע"ל וכיון שכתבו מקום העדים מפורש באר היטב. בידינו לברר ח"י ממק"א ול"ת שופטי, שכל דברי המקום נחתבי' ע"פ לשקר כ"כ ולשלוח זיופא לערכאות הממונ' מאת המלך באישי' וגובה להם ומורא' עליהם, ואנו יודעים ששופטי' אלו חתמו בה"י מקיומא של ק"ק בצירקסאמט והם ערכאות ממוני' מאת המלך כבר הארכנו שנאמנים בעדותן ובקיומה, ושופטי העיר שבמקומו מבירי ה"י בצ"א שוב אין לנו לחוש כלל לשום זיוף כנלפע"ד במה בלי פקפוק:

Ich will daher allen Berufenen die Frage nahe legen, ob es nicht selbstverständlich wäre, das gerichtliche Urteil in einer Todeserklärung zur Grundlage eines Verfahrens zu machen, das dann die Wiederverheiratung der Aguna zur Folge haben kann. Nach meiner unmaßgeblichen Ansicht dürfen wir die Angelegenheit einer solchen Aguna nicht a limine abweisen und auf dem Standpunkt des non possumus beharren, sondern müssen alle uns zu Gebote stehenden Mittel, und wahrlich, diese sind heute nicht gering, anwenden, um mit dem weltlichen Gerichte Hand in Hand gehend, auch vom jüdisch-religiösen Standpunkte die Todeserklärung eines im jetzigen Weltkriege verschollenen Mannes zu erwirken.

Mit besonderer Genugtuung weise ich darauf hin, daß schon unter den Geistesfürsten des Judentums im Mittelalter mehrere der Ansicht waren, daß auch ohne direkte Zeugenaussage, allein aus den Umständen, unter welchen der Vermißte verschollen, aus der langjährigen Abwesenheit desselben, die Tatsache seines Todes gefolgert werden darf und es dem Urteile der berufenen Gesetzeslehrer überlassen werden muß, die Wiederverheiratung der Frau in solchen Fällen zu gestatten. Der berühmte Tossafist Elieser b. Samuel aus Metz, Schüler des Rabbenu Tam,[1] berichtet in einem Responsum, daß Elieser aus Verona[2] bei einem Schiffbruch, der ja nach talmudischem Rechte ganz in eine Kategorie mit dem Kriegsfalle gestellt ist, ohne irgend welchen direkten Zeugen, nur auf die durch Nachforschungen gewonnene Überzeugung hin, daß von dem untergegangenen Schiffe niemand zurückgekehrt, so wie der gesuchte Jude Salomo aus Verona nicht, der Frau desselben die Wiederverheiratung gestattet. Denn — so führt er aus — der Verschollene war noch jung, so wie seine Frau, hatte mit ihr einen Sohn und eine Tochter, hatte einen reichen Vater, der ihn auch durch Abgesandte suchen ließ, er würde daher während der sieben Jahre, die seit seinem Verschwinden verflossen, unbedingt zurückgekommen sein, wenn er am Leben wäre. Elieser aus Metz schließt sich der Ausführung vollkommen an und verlangt dies auch von Rabbinen in Deutschland.[3]

---

[1] Siehe über ihn Zunz, Zur Geschichte S. 34.

[2] Siehe Asulai, Schem haggedolim, s. v.

[3] Das Responsum ist mitgeteilt in זכרון יהודה, Berlin 1846, S. 52: אני ... הצעיר עבדכם באתי להראות דברי רבותי לפניכם, וזה העתיק הר' אליעזר מוורונא שהוא מרא דעובדא; רואה אני מדקאמרינן משל"ס אשתו אסורה (B. Jeb. 121a), ולא קאמר לעולם ש"מ דלא לעולם קאמר

Und kein geringerer, als Ascher b. Jechiel stimmt dieser Anschauung bei, indem er das Gutachten des Elieser aus Metz und noch ein anderes von Meschullam b. Kalonymos[1] bringt, der in einem gegebenen Falle ebenfalls so entscheidet, daß auf das Gerücht hin, der Vermißte sei erschlagen worden, obzwar kein einziger direkter Zeuge darüber berichtet, geurteilt werden muß, daß derselbe nicht mehr am Leben sei und seine Frau demzufolge wieder heiraten dürfe.[2]

Die angeführten Autoritäten sind gewiß der ernstesten Beachtung wert, wenn auch ihre Ansicht nicht allgemein als Halacha angenommen und bisher auch nicht allgemein bekannt geworden ist. Ich bin mir, wie jeder nüchtern Denkende, dessen wohl bewußt, daß auf diesem Wege eine absolute Gewißheit bei einer Todeserklärung nicht zu erreichen sei und Irrtümer eben nicht ausgeschlossen sind; dies ist aber bei der direkten Aussage eines für glaubwürdig gehaltenen Zeugen nicht minder der Fall. Wir dürfen aber auch kühn behaupten, daß bei der nötigen Umsicht und den gebotenen Nachforschungen alles geleistet werden kann, was menschenmöglich und somit eine gewissenhafte Entscheidung zu treffen ist. Ich glaube, daß es Aufgabe der rabbinischen

---

והדבר תלוי בעיון יראי השם . . . שע״ל כל אלה החזקות יש לומר נסמכה ארובה דספינות שנטבעות למיתה ואפי׳ לר׳ מאיר דחייש למיעוטא הו״ל מיעוטא דמיעוטא וע״כ לא אמר התלמוד מישל״ם אשתו אסורה לעולם, כי הכל לפי ראות ת״ח, ע״כ היה נראה בעיני שאשתו מותרת לינשא לכתחילה וכל ת״ח יש לדקדק להתירה . . . ועתה יראו רבתי והנראה בעיניהם יכתבו להסכים עמי ועם חברי . . .

[1] Siehe Zunz, Zur Geschichte, S. 47.

[2] Das Responsum des רא״ש ebenfalls in זכרון יהודה, S. 51: ואני נגעין בתרים מגן גבורים חכמי התלמוד והגאונים אשר מאד מאד ביותר הקילו בעדות נשים משום עגונא . . . וכן כתוב שם (בס׳ אבי העזרי) תשובת ר׳ אליעזר ממיין שהתיר אשת ר׳ שלמה מוורונא שנטבע בספינה א׳ ולא בא שום אדם עדות עליו אך מחמת סברות ואומדות התירה וכתב שהדבר תלוי באומד לפי ראות ת״ח ויראי השם שבכל דור ודור. ומצאתי בתשובת הגאונים תשובה א׳ שהשיב ר׳ משולם בן קלונימוס: ראובן שהיה רגיל לילך בסחורה מהלך יום א׳ ומעכב שם פעמים חדש ופעמים ג׳ ופעמים ה׳ הן חסר הן יתר. פעם א׳ הלך לשם ולא חזר ונשמע שנהרג לשם ולא בא אפי׳ ע״א מסל״ת אני ראיתיו הרוג או אני הייתי עם הורגיו, על שמועה זאת יכולה אשתו לינשא וליטול כתובתה. אעפ״י שלא בא ע״א ואמר אני ראיתיו הרוג או אני הייתי עם הורגיו כיון ששמעו מפי ע״א שנהרג מכיון שלא נשמע עליו שהוא קיים סומכין על דברי ע״א ומשיאין את אשתו משום תקנות עגונות . . . Ascher b. Jechiel bedient sich der angeführten Responsen, um in einem ihm vorgelegenen interessanten Falle erlaubend zu entscheiden. Übrigens wäre die Mischna (Jeb. XVI, 6) משיאין ע״פ בת קול ebenfalls so zu erklären, daß sie von einem Gerüchte spricht, wie auch תוספות י״ט weitläufig den Ausdruck בת קול zur Stelle ähnlich deutet. — Während des Druckes meiner Abhandlung ist über denselben Gegenstand ein Gutachten in hebräischer Sprache von Rabbiner Moses Feldmann in Budapest erschienen, das die Frage eingehend behandelt und zu demselben Resultate, wie ich, kommt: Titel: הצעה לטובת בנות ישראל העגונות שמתו ושנעלמו בעליהן במלחמה, נערכה לפני חברת הרבנים מאת משה פעלדמאנן:

Autoritäten aller kriegführenden Länder sein werde, diese Frage eingehend zu besprechen und zu einer befriedigenden Lösung zu bringen, um dadurch das Unglück der hart getroffenen Kriegswitwen zu lindern und ihnen im gegebenen Falle die Wiederverehelichung zu gestatten.

Nachtrag zu: Die Schriften von Adolf Schwarz

(oben S. 1 ff.).

Zu I, 2: Boroszloi levelek [Breslauer Briefe]. Magyar Izraelita, Budapest (1867 oder 1868; derzeit nicht nachweisbar).

Zu I, 3: Frankel, Direktor Dr. Z., Zu dem Targum der Propheten . . . Breslau 1872. — Literarische Beilage zur Israelitischen Wochenschrift 1872, S. 20.

Maurice Fluegel, Spirit of the Biblical Legislation. — Der Ungarische Israelit, Budapest (1895 oder 1896; die betreffenden Bände, nach schriftlicher Mitteilung von L. Blau, auch in Budapest nicht nachweisbar).

Zu II, 2: Predigt für den ersten Neujahrstag. — II. Jahrgang, S. 4—12.

Zu II, 3: Grabrede auf . . . Wilhelm Ritter von Gutmann . . . 19. Mai 1895. — Die Neuzeit, Wien 1895, Nr. 21, S. 223—224. [Auch Separatabdruck.]

[Grabrede auf Wilhelm Bacher]. — Egyenlőség, Budapest 1914, Nr. 1 (Beilage), S. 3—5.

Nachträgliche Bemerkungen.

Von **Samuel Krauss**, Wien.

S. 17. „Die Etymologie des Wortes *D^ebir* ist unbekannt" . . . Die Wörterbücher verweisen auf Lagarde, Arm. Stud. 40 § 541. Meine Erklärung siehe in unserem Bande selbst S. 288 unten (zuerst ausgesprochen in ZATW XXVIII, 260, fast vor zehn Jahren). Eine Entlehnung aus dem Assyrischen ist darum nicht ausgeschlossen; das Etymon mag dasselbe sein.

S. 24, Anm. 3: בסלקו. An der dort angeführten Stelle (Lidzbarski, Ephem. II, 278) und auch in Lidzbarskis Hb. der nordsem. Epigr. I, 238 steht die Form בסלקא, die, *basilke* gelesen, allein richtig ist; vgl. בסילקי Lehnwörter II, 161.

S. 37, Anm. 4. Es ist unmöglich, השטן mit dem Artikel als „die Gesamtheit der Hindernisse" aufzufassen, da doch das Wort ein Konkretum ist. Der ganze Artikel, der den vielverhandelten Gegenstand des israelitischen Prophetismus zum Vorwurfe hat, konnte in einzelnen Punkten ungemein vertieft werden, wenn die vorhandene Literatur besser herangezogen worden wäre, so z. B. bei רוח ה' S. 42 f. durch P. Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum (Tübingen 1910); bei der Frage „nach dem Ziel der Propheten" S. 51, deren Erörterung sich der Verfasser „wegen der Beschränktheit des Raumes diesmal" versagt, ist zur Ergänzung das philosophisch tief gehende Werk von M. Wiener, Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit (Berlin 1909 = Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums Bd. I, Heft 3, 4) heranzuziehen.

S. 125. „Bibelstellen im Namen von Lehrern angeführt" . . . Das wäre in der Tat höchst befremdlich. Sehen wir uns die als Beweis dienenden Stellen näher an. Kethuboth 22ª דתני ר' יונה usw. ist unverkennbar ein das Schriftwort deutender halakhischer Midraš, wie solcher zu Hunderten gefunden werden kann. Was „Synhed. 101ª unten" anlangt, wo Ḳohel. VII, 20 von Akiba mit den Worten למדתנו רבינו angeführt wird, so ist die allein mögliche Auffassung dieser Erscheinung die von Bacher (Agada der Tann. I², 120): „Die Worte Ḳohel. VII, 20 scheint er [Eliezer b Hyrkanos] oft im Munde geführt zu haben" . . . Dortselbst merkt Bacher auch die von unserem Autor noch des weiteren angeführte Stelle in 'Aboth IV, 19 an und sagt ganz richtig, der dort benützte Bibelsatz habe dem Tannaiten zum Wahlspruch gedient. Ganz in demselben Sinne ist nun auch der von unserem Autor angeführte vierte Beleg, nämlich 'Aboth IV, 14, aufzufassen. Auch dies deutet Bacher (Agada der Tann. II, 378) durch Anführungszeichen richtig an

S. 126. Daß die Baraita der 32 Normen „sich als Sammlung von Normen für die agadische Auslegung bezeichnet", ist nur dann richtig, wenn man an der Spitze der Baraita האגדה נדרשת liest, da aber Raši, RAbD, Zacuto u. a. die Lesart התורה נדרשת kennen und zitieren (siehe bei A. Hoffer, A Szent-irás herm. normáiról = Von den hermeneutischen Normen der Heiligen Schrift, Budapest 1894, S. 29), so hat die Baraita genau so auch für die halakhische Auslegung die hierfür verwendbaren Normen gegeben. Bekanntlich geschieht es auch sehr oft, daß die älteren Autoritäten unsere Baraita ohne Nennung des Rabbi Eliezer b. R. Jose erwähnen, was für die Autorschaft dieses Tanna nicht gerade günstig ist.

S. 127. Beginn des Arguments VI ist mir unverständlich.

S. 158. Fußnote 3 gehört zu „Mišna Kidduš. IV, 1" — zwei Zeilen weiter unten.

S. 170, Anm. 7. Ich soll (in Talm. Arch. II, 434, Anm. 91) sowohl Josephus, *Vita* c. 1 als auch einige „hier" weiter unten zitierte Stellen übersehen haben. In Wirklichkeit findet sich in jener Anmerkung alles vereint, was für die Frage in Betracht kommt (vgl. jetzt auch L. Ginzberg in MGWJ LVI, 665 f.), außer *Vita* c. 1, weil dieses nur von priesterlichen Genealogien spricht und die Existenz solcher gar nicht in Frage steht. Zur Sache vgl. unseren Autor selbst auf S. 190, Anm. 4. Allerdings mußte ich die Sache in einer Note abtun, wogegen L. Freund ihr einige Seiten widmet. Was ich nicht bewiesen habe und auch L. Freund nicht bewiesen hat, ist, daß man von Amts wegen öffentliche Standesregister hatte; durch Familiengenealogien sind die keineswegs ersetzt. So sagt auch L. Freund selbst, daß „man voraussetzen" dürfe, „daß es auch ein öffentliches Amt oder ein Archiv gab, das die Genealogien der vornehmen Familien registrierte"; also „voraussetzen" darf man es, beweisen kann man es nicht. Da jedoch, nach meinen Ausführungen a. a. O., die „Archive" oder „Register" stets in Beziehung zu anderen Völkern genannt werden, so scheinen sie eben bei den Juden nicht existiert zu haben.

S. 213, Anm. 2. גרד „frottieren" ist allzufrei übersetzt; lies „schaben", „kratzen" wie bh. in Hiob II, 8; nh. siehe Ben Jehuda, Thes. 834 und vergleiche meine Talm. Arch. I, 230.

S. 221. Der ganze § 7 „Die Erwerbung [eines Sklaven] durch Leistung der Steuer" hat zu entfallen, denn erstens spricht die Belegstelle Jebam. 46ᵃ offensichtlich nur von persischen Zuständen, die doch von den in diesem Artikel sonst verhandelten römischen Zuständen verschieden waren, und zweitens bedeutet der Ausdruck מישעבדו בהו, trotz גיטא דחירותא und trotz der ungenauen Ausdrucksweise, deren sich Raši, durch den Text gezwungen, hier bedient, nicht ein eigentliches Sklaventum, sondern eine Abhängigkeit von dem Mächtigeren. Richtig übersetzt S. Funk, Monumenta Talm. I, Nr. 73, „unterworfen sein"; es handelt sich um die Stelle Baba Mezia 73ᵇ — nicht 83ᵇ, wie hier irrtümlich gedruckt ist — die auch unser Verfasser zum Vergleiche heranzieht. An dieser Stelle legt Raši auch das Wort מוהרקייהו unsachlich aus; es bedeutet „Schriftstücke", „Steuerrollen" (Levy III, 41); bei Rašis Erklärung: חותם עבדות שלהם — hätte Dr. S. Rubin diese Sache zu חותם stellen müssen, das er auf S. 220, Anm. 4 bespricht.

S. 222, Anm. 2. Der Verfasser hat sich hier leider von einer schlechten Lesart leiten und darum zu einer geschraubten Erklärung drängen lassen. Tossifta Baba Bathra IV, 5, p. 403, ed. Zuckermandel, hat מום אחר (dies auch im nächst-

folgenden Satz und im nächstfolgenden Paragraphen, zusammen viermal), und der Verfasser hat nicht das Recht, im ersten Satze אחר zu emendieren. Nicht nur stört er so den Parallelismus mit dem nächsten Paragraphen (den er gar nicht zu beachten scheint), sondern hat auch keine Erklärung für die Worte וכנפו עם המומין (die er in seiner Übersetzung tatsächlich ignoriert) und muß noch außerdem ומום אחר עמו im zweiten Satze im Plural übersetzen. In der angedeuteten Lesart ist in der Stelle alles klar und einfach. Falls der Verfasser von Bar. b. Baba Mezia 80ª ausgeht (was er aber nicht andeutet und an dieser Stelle gar nicht anführt), wo in manchen korrupten Agg. wirklich והיה בה מום אחר steht, so hätte ihn auch dort der Zusammenhang eines Besseren belehren sollen.

S. 223, Anm. 1 gegen Ende polemisiert mit mir der Verfasser in Sachen der Auffassung von מומין in der vorhin berührten Stelle Tossifta Baba Bathra IV, 5. Ich habe (in Talm. Arch. II, 493, Anm. 603) geschrieben, daß מום jedenfalls ein Leibesfehler sei, was ja, wie ich sehe, auch Rubin nicht leugnet. Nur meint er, in Tossifta a. a. O. seien die angeführten Übel חולה היא, שוטה היא etc. (bei Rubin leider in unrichtiger Reihenfolge gedruckt) die Erläuterung des Wortes מומין. Das leugne ich wieder nicht. Demnach ist מומין ein oberer Begriff, dem „krank", „irrsinnig" etc. untergeordnet sind. Was ich hervorheben wollte, ist nur der Umstand, daß die Leibesfehler (ich schrieb ausdrücklich dazu: „auch Krankheit, Irrsinn, Epilepsie") einer Sklavin „schwerer zu beurteilen" sind. Ich gebe zu, daß halakhisch Rubin recht hat, der in Bezug auf סימפון (daß es nämlich den Kauf nicht rückgängig macht) und jene seelischen Fehler (daß sie nämlich die Giltigkeit des Kaufes hindern) zwischen männlichen und weiblichen Sklaven keinen Unterschied macht. Aber darin, daß ich den Umstand, daß diese Leibes- und Geistesfehler in unseren Quellen nur bei der Sklavin verhandelt werden (Rubin hat allerdings eine andere Erklärung dafür), dahin ausbeute, daß darin für das praktische Leben ein Wink niedergelegt sei, indem es in der Natur der Sache begründet ist, daß man eine Sklavin absolut von Leibes- und Geistesfehlern frei wissen will — darin, so glaube ich, habe ich recht. Von diesem, wie mir scheint, richtigen Gesichtspunkte mußte ich in der Anlegung meiner Talmudischen Archäologie ausgehen, und somit erledigt sich auch die Bemerkung Rubins zum Schlusse seiner Arbeit (S. 229, Anm. 3), wo er, mit mir polemisierend, es unbegreiflich findet, daß ich einen, wie er sagt, nur gelegentlich auftauchenden Gedanken im Talmud, der aber für die Norm gar keine Bedeutung habe, als zu Recht bestehend angenommen habe; gerade solche gelegentlichen Gedanken sind für mich symptomatisch! Zum Schlusse möchte ich noch bemerken, daß die halakhischen Mittel nicht immer ausreichen, einen verhandelten Gegenstand zu beleuchten; so z. B. im Falle des Begriffes סימפון, denn ihn mit „Schönheitsfehler" zu wiedergeben (Rubin), halte ich für verfehlt.

S. 224, Anm. 3. רשום = Marke, dem Sklaven eingebrannt, möchte Rubin nur auf den *fugitivus* beschränkt wissen. Der Wortlaut Tossifta Makkoth IV (III), 15 (nicht 9, was Rubin fehlerhaft von mir übernommen hat), p. 443, spricht für ihn. Aber in der Sache habe ich doch recht; biblische (!), rabbinische, neuerdings auch den Assuan Papyri entnommene Analogien sprechen dafür, daß der Sklave, gleich dem Vieh, in der Regel gestempelt wurde; siehe darüber die Notiz von S. Klein in הצופה מארץ הגר II, 119. Ich bin in der Lage, noch folgendes nachzutragen: Gen. R. 35, 3 lautet in der rezipierten Version לאחד שהיה בידו קלוב רותה בקש לתנו על בנו ונתנו על עבדו (l. קולב). Es kann sich hier nur um die Stempelung

oder Brandmarkung des Sklaven mittels einer glühend gemachten Hacke handeln, obzwar leider die Quelle hier allzu kurzsilbig ist und namentlich die Beziehung zum Texte Gen. IX, 14 nicht feststeht. In ed. Theodor (p. 330) ist כולת רותח aufgenommen worden, was, wie dort bemerkt wird, gar keinen Sinn gibt. In merito bemerke ich noch, daß, wie ich schon längst vermutet habe, die richtige Wortform רושם (nicht רישום) ist; so in כתאב תצניף בית דין (Urkundenbuch) des R. Hai Gaon, ms. Petersburg, neuerdings herausgegeben von S. Fuchs in Sachau-Festschrift S. 174 f. S. Fuchs bemerkt dazu (S. 177, Anm. 3): „Gemeint ist das Zeichen, welches man den Sklaven aufprägt"; also auch für ihn allgemein, allen Sklaven, nicht gerade dem *fugitivus*. Zur Sache vgl. auch babyl. *šindu* (hier weiter oben S. 310).

S. 224, Anm. 4. Zu dem dunklen מצהר schrieb ich selber: „Die Haftpflicht auf vier Jahre rückwärts (dieses Wort ist zu betonen!) will nicht einleuchten". Warum ich eine Haftung nach rückwärts angenommen habe, was nach Rubin „entschieden unrichtig ist", weiß ich jetzt nicht; ich werde es irgendwo gefunden haben. Nun steht aber in ms. Petersburg (siehe vorigen Punkt) ועד צהר דעתיק (so, nicht מצהר), wo צהר jedenfalls irgend einen Fleck, einen Aussatz bedeutet (siehe S. Fuchs zur Stelle); da aber עתיק daneben steht, so handelt es sich um einen alten Fehler, und nicht, wie Rubin (nach Raši?) will, um einen, der, jetzt geheilt, durch vier Jahre nach dem Verkaufe wieder ausbrechen kann. Wie kann überhaupt ein Gebreste, das möglicherweise erst in vier Jahren zum Vorschein kommt, Gegenstand der Haftung sein? Sagen wir ein Jude zu Cäsarea in Palästina kauft einen Sklaven von einem — Spanier; der soll ihm vier Jahre Red' und Antwort stehen für etwas, was hernach geschehen wird? Anders ist es, wenn der Sklavenhändler auf vier Jahre zurück garantiert, daß der Sklave gesund ist; das kann er wahrscheinlich dokumentarisch ausweisen auf Grund jener Garantien, unter denen er zu dem Sklaven gelangt ist. Und sind nicht die anderen, in der Sklavenkaufurkunde miterwähnten Garantien (es besteht kein Einwand, kein Einspruch seitens des Königs oder der Regierung gegen ihn, keines Menschen Zeichen ist auf ihm, er ist frei von jedem körperlichen Fehler, von jedem Geschwür usw.) von der Art, daß sie sich auf gegenwärtige oder vergangene Dinge beziehen?

S. 231. Vgl. desselben Verfassers Artikel „Die Bürgschaft als Motiv in der jüd. Literatur", der seitdem erschienen ist in MGWJ LX, 213—226 und 263—278.

S. 271 (in meinem eigenen Artikel טבל). Zur besonderen Prägnanz in dem Verb בוא, wovon תבואה, vgl. noch die nh. Phrase שלא הביאה שליש, die man oft findet (z. B. Mišna Challa I, 3); vgl. auch ונביא לבב חכמה Ps. XC, 12: einbringen, erlangen.

S. 272. Ich bin über חלב = Fett zur Etymologie von דמע = Gehirn gekommen. Ich bemerke nun, daß nach N. J. Schlögl (Die heiligen Schriften des Alten Bundes, III. Bd., 2. Teil, Hiob, Wien-Leipzig 1916) in Hiob XXI, 24[a] מתניו נמלאו חֵלב zu lesen sei; Parallele 24[b] ומֹח עצמותיו ישקה! Vgl. in meinem Artikel S. 277, Anm. 1, wonach *ἀπαρχή* sowohl für חֵלב als auch für die Ausdrücke מעשר, ראשית, תרומה etc. steht

S. 282, Zeile 3 von unten. „König" = Patriarch. Vgl. damit die Anwendung von מלך ביפיו תחזינה עיניך (Jes. XXXIII, 17) auf den Patriarchen Juda II. in jer. Sanh. II, 6, 20[c] unten (Bacher, Agada der paläst. Amoräer I, 6).

S. 287, Zeile 3 von unten. טול = נטל, wovon טלטל. Es fügt sich gut, daß in unserer Festschrift selbst (S. 358) in ähnlicher Weise טפטף von נטף zur Sprache kommt; auch da gibt es ein טוף = צוף.

S. 288, letzte Zeile. דביר (vgl. oben S. 571) von דור. Ein anderes דבר = דור und Verwandtes siehe bei L. Ginzberg in unserer Festschrift S. 344.

S. 289, Zeile 15 von oben lies [aus]gestattet.

S. 290 zu מדמע (und מחמר) vgl. das häufige מקדש (z. B. in Mišna ʿOrla III, 7), wofür das Vorbild schon in Deut. XXII, 9 vorliegt.

S. 292. Zu הפרישות in kirchlichem Sinne, wie auch zu מעשר in politischem Sinne (S. 278), vgl. מתנות als Abgabe an die persischen Geistlichen bei Funk oben S. 429, Anm. 8.

S. 297. Daß in גרדומי der Begriff „Brot" steckt, habe ich in Lehnw. II, 184 sehr gut gesehen, was billig zu verzeichnen ist. Ich habe für גקרמונין, eine Lesart, die jedenfalls beachtet zu werden verdient (l. קרומנין), *κρόμυον* gesetzt, was I. Löw abgelehnt hat. Nun finde ich, daß besser zu setzen ist *κρίμνον* oder *κρῖμνον* Gerstengraupe, und es ist nur anzunehmen, daß auch das daraus bereitete Brot so hieß; tatsächlich findet sich *κριμνατίας* sc. *ἄρτος* sowohl bei Pape (Wb.) als auch bei Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern (1912) I, 79. Das רמונין also, welches einige Parallelstellen bieten (siehe Lehnw. und Gen. R. ed. Theodor p. 301), das aber ʿArukh nicht kennt, hat keine Berechtigung und ist in קרומנין zu berichtigen. In der betreffenden Erzählung haben wir demnach mit drei Fremdwörtern zu rechnen: 1. גרדומי *γαρδούμιον*, 2. גרזימי *γάρισμα*, 3. קרומנין (*κρίμνον κρίμινον*?). Die Quellen bieten bald nur eines, bald zwei, bald auch drei dieser Wörter (in einigen Texten durch לחם oder נהמא ersetzt).

S. 298, Zeile 7 von unten, הופתק l. ה.

S. 303. So wenig I. Löw (zu Lehnw. II, 413) und F. Perles (an unserer Stelle) mit der Ableitung von סרגול = *regula* zufrieden ist, so wenig bin ich es mit dem hier versuchten סרגול = *strigil(is)* = Schabeisen. Eher möchte ich das Wort mit der gut semitischen Wurzel סרג (Levy III, 585) zusammenstellen; der regelmäßige Zug der Linien auf dem Pergament läßt auf ihm ein Geflecht, ein Gitterwerk, ein Umspannen entstehen. Das ל ist Bildungssilbe wie in גבעול; סרגל Verb ist Denominativum. Aber das ד in syr. סרגד kann ich nicht erklären.

S. 306 קטיקטון. Ich finde jetzt die Lesart in ʿArukh קטרקון sehr beachtenswert: *κατάρκης* (Gegensatz zu *αὐτάρκης*) = unzufrieden, ungenügsam.

S. 310 תירומא = *θύρωμα*, so schon S. Fraenkel in ZDMG LV, 355.

S. 322, Anm. 1 bei Epstein deckt sich mit S. 332, Anm. 4, Ende bei Ginzberg.

S. 329, Anm. 1 בי אבידן. Es fehlt sowohl hier als in J. Enc. II, 610 der Hinweis auf meine (allerdings kaum haltbare) Erklärung in meinem „Das Leben Jesu nach jüd. Quellen" S. 255.

S. 333, letzte Zeile, „der" lies „den".

S. 334. Die Erklärung von אורדך Trg. Prov. XXVII, 22 als אדרא „Tenne", im Sinne von „öffentlich", ist unannehmbar, schon des unbegründeten Suffixes wegen, noch mehr aber wegen des auch im Trg. beibehaltenen מכתש, das eine figürliche Auffassung des Satzes ausschließt. Ich bleibe bei der Erklärung in Lehnw. II, 26. Zu אדרא = Tenne figürlich = Synedrion wäre übrigens auf אדרא רבא und אדרא זוטא (im Zohar) zu verweisen.

S. 335. Die Weiterbildung von אישיין, אשיאן aus אשי, das auch er aus אישר verkürzt sein läßt, nimmt schon S. Fraenkel an ZDMG LII, 292. Ich hätte für diese Annahme zumindest Analogien gewünscht. „In alten Quellen ist ש nie = *σ* und beruht die gegenteilige Behauptung von Krauss I, 8 auf einem Mißverständ-

nisse". Mit Verlaub! Wo bleibt der Beweis für diese „gegenteilige" Behauptung? Wenn Ginzberg meine zwölf Beispiele sämtlich streicht oder emendiert oder für jung erklärt, so leugnet er doch wohl שרישן = Στράτων nicht (Lehnw. II, 583), dessen Varianten zur Genüge zeigen, daß der erste Laut = sch gesprochen wurde. Selbst für den Fall, daß der Ort (Stratonsturm) ursprünglich = עישתרתון sein sollte, wovon שרישן etwa eine Spur bewahrt haben mag, kann ja das uns vorliegende 'ש doch nur = Στράτων sein.

S. 340 גלימא. Vgl. Byz. Zeitschr. X, 305.

S. 345, Anm. 2. „Targ. Jes." etc. lies XXXIII, 23. Zur Sache vgl. oben S. 308.

S. 346. Viel einfacher ist es, zu sagen, daß Eigenname הדיא = bh. הוֹדְיָה ist (sechsmal in der Bibel; vgl. ebenfalls in der Bibel הודוה und הודויהו etc., siehe Wbr. und Konkordanzen), und unterscheidet es sich, aus bekannten Gründen, nur orthographisch von diesem seinem Vorbilde. Übrigens braucht יֶהְדַּי (I. Chr. II, 47), falls es die Masora richtig vokalisiert, gar kein theophorer Name zu sein und ist von הדיה (= danket Gott oder = meine Pracht ist Gott) jedenfalls zu unterscheiden.

S. 348 ותר. Hier muß ich dem geehrten Verfasser entschieden entgegentreten. Der von ihm aus mehreren Stellen belegte Spruch: „Wer da sagt, Gott ist nachsichtig" (וותרן), lautet im Nachsatze nicht „dessen Eingeweide werden überflüssig" (יתוותרון), sondern: „dessen Eingeweide sollen aufgelöst werden" (sollen heraustreten, herausfallen, platzen); vgl. Raši zu b. Baba Q. 50ª יותרו חייו (hier ausnahmsweise steht חיים und nicht בני מעים) = יופקרו חייו, wonach יותרו Passiv des gewöhnlichen התיר ist, also von נתר, und es ist für den Stamm ותר kein Raum da. Nur ist anzunehmen, daß unser נתר aramäische Färbung hat (in der Tat lautet der fragliche Spruch an allen drei Stellen des jer. Talmud, in Pesiqtha RK 161ᵇ und sonst in einigen Midrašim — aramäisch; vgl. Bacher, Agada der paläst. Amoräer I, 8, Anm. 4), und dieses aram. נתר syr. ܢܬܪ heißt „abfallen" (Levy, Trg. Wb. II, 133, Neuhebr. Wb. III, 460; Jastrow 946); vgl. Dan. IV, 11. Es „fällt ab" das Laub und die Frucht vom Baume, doch auch das Auge und der Zahn vom Körper, das Haar vom Kopfe — Dinge, die dem Herausfallen der Eingeweide in unserem Spruche sehr ähnlich sind, ja es kommt auch ינתר אלהא נפשיה vor (Trg. Hiob XXVII, 8 für ישלל = נשל = נשר), was mit יותרו חייו völlig gleich ist. Vgl. auch die Deutung von נותרות Gen. XXX, 36 in Gen. R. 73, 9. Zu Cant. R. III, 4 נתותרו מעיו sagt also Mathnoth Kehunna ganz richtig לישן נפילה כד"א נתור ככי ושינא דקיסר, und es ist kein Grund da, dieses נתר zugunsten der Lesart in Jalqut נתרזו מעיו (aus נתרגזו? oder von רזה?) aufzugeben. Die Lesart יתבתרון in Ms. K. des Midr. ha-Gadol I, 432 — von Ginzberg angeführt — ist demnach einfach יתנתרון zu lesen (Ginzberg läßt dieses ב gleich וו sein). Das allerdings besser bezeugte יתוורון erkläre ich mir wie folgt: Aus Stellen wie ראה ויתר גוים (Hab. III, 6) hat man ein neues Verb יתר und hierauf ותר gebildet; dieses heißt nun in medial-passiver Form יתוותרון.

S. 352. בית חולסאות „Rumpelkammer" von חלס = هلس „abgezehrt sein" — leuchtet nicht ein. Vielmehr חלס = חליש und Trg. הילים oben S. 299 = Schatzkammer, Magazin.

S. 354. עין חורד l. הרוד = חֲרֹד. Demnach auch חרדה Num XXXIII, 24 f. Name einer Quelle, hernach der eines Ortes.

S. 359. Ableitung von טלית von טלא = טלה, wie ich es in der angeführten „Monographie" (ein etwas zu starker Ausdruck!) ausgeführt habe, genügt und „befriedigt" vollkommen; טלית aus griechisch στολή ist mir ganz unannehmbar.

S. 360. Wozu وكن mit קן zusammenstellen wollen? Der Übergang der פ"ו in ע"ע der besprochen wird, ist viel einfacher mit כן (von כנן) anzunehmen: Stelle, Gestell, dann „Nest"; vgl. מכונה vom „Stand" der Tiere (Talm. Arch. II, 132).

S. 366 Das unerklärt gelassene קרוקלין ist wahrscheinlich deutsch „Krüglein" oder französisch *cruche, cruchon.* Irdene Krüglein mit dem zurückgebogenen, durch Löcher Wasser spendenden Henkel gibt es heute noch auf dem Lande in Massen.

S. 390, Anm. 6. Dem Verfasser ist leider eine falsche Lesart unterlaufen; Trg. Šeni Esth. II, 9 ed. Ven. und ed. Lagarde (p. 237) steht „sie sagte ihnen die Großartigkeit des Königs (מנגניא דמלכא von μάγγανον, das von mannigfacher Bedeutung ist; siehe Lehnw. II, 342): hier ißt er, hier trinkt er, dort schläft er; darum steht geschrieben: „בית המלכות" (nach diesem Beleg soll es wohl heißen מנג' דבי מ' Großartigkeit des Königspalastes). Wie kann מנגנא (so liest Klein) hier „Schlafstätte" bedeuten? Dasselbe falsch auch bei Levy, Trg. Wb. II, 7. Demnach בית המנגניא M. Kil. VI, 4 (in ed. Lowe הַמַּגְנִיָּה l. הַמַּגְנִיָּה), beziehungsweise בית המגינין in T. Kil. IV, 7, p. 78, Z. 31 doch nur Name eines Ortes, und zwar = „Haus der Schilde", also ein Waffenplatz, um so mehr, als vorher כפר עזיז (etwa עוזה bh.?) steht, das ebenfalls kriegerisch klingt. Wie könnte auch העלוהו gesagt sein vom Bringen in die Schlafstätte? Zu der aramäischen Form von בית המגנייא vgl. בית בקעת כרמיא bei Klein, S. 390, Anm. 10 und יציחיה דיפו daselbst S. 392, Anm. 25; vgl. auch אהליא Lehnw. II, 11.

S. 405, Anm. 1. Zu Deut. XXXII, 13 vgl. oben S. 399. Zur Sache vgl. Ps. LXXXI, 17.

S. 412, Anm. 4. In der Auffassung des Satzes ונפקא עינא דמיא מביניהו gebe ich dem Verfasser recht, allein מי דקלים kann, wie מי זבלים und die Variante מי דקרים zeigt, doch nur das aus dem angestochenen Baume selbst gewonnene Wasser bedeuten, und nicht Quellwasser, das zufällig zwischen zwei Palmen hervorsprudelt. Der Amoräer, der in b. Sabb. 110ª letzteres erwähnt, legt eben in die Mišna, wie es schon zu geschehen pflegt, einen falschen Sinn.

S. 413, Anm. 3. לרובינן (statt לרבינן) erledigt sich jetzt durch das oben S. 321 Gesagte.

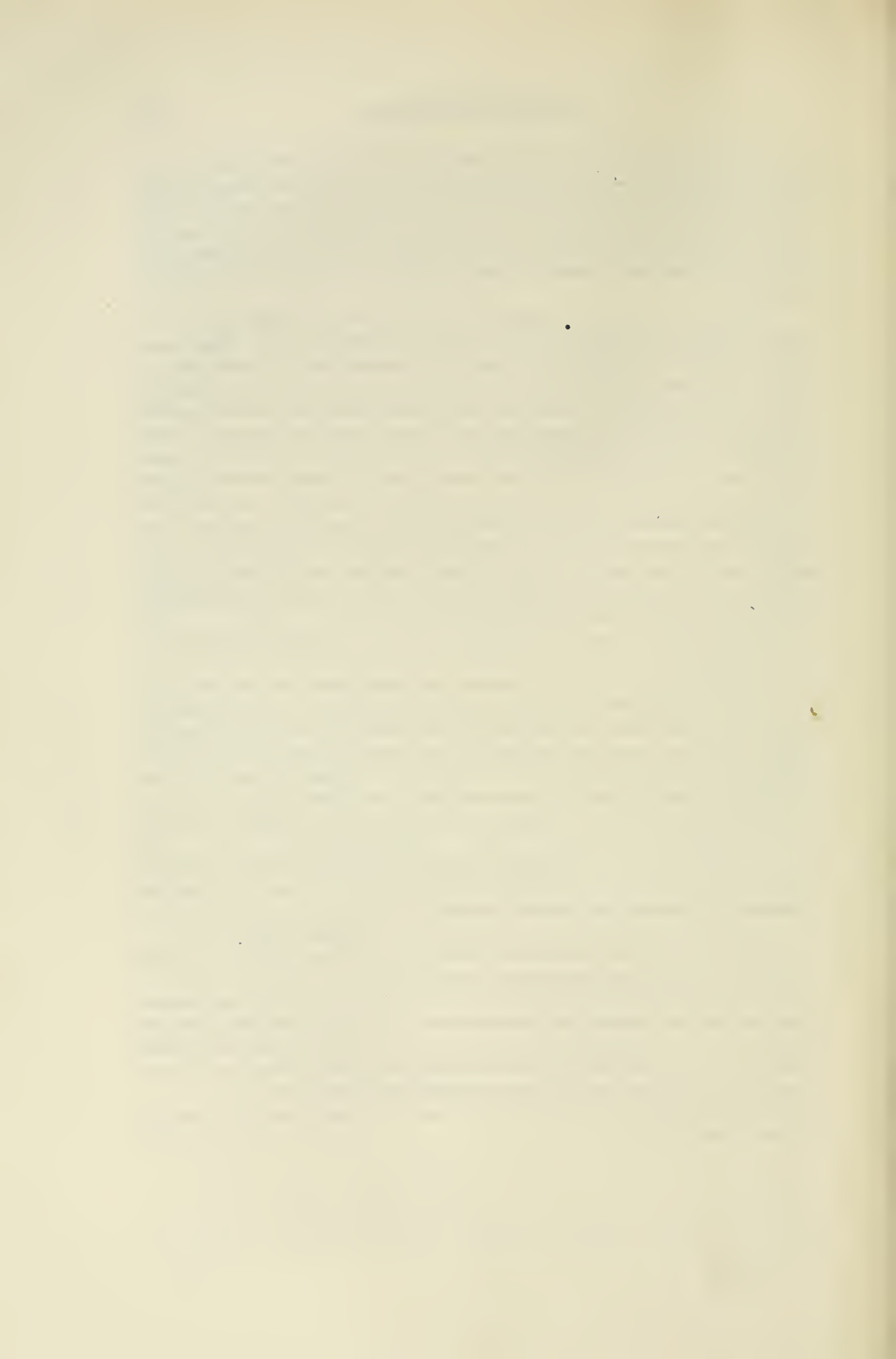
S. 433. Santar. Da סנטר mišnisch und noch dazu lateinisch ist (*saltarius,* siehe Talm. Arch. II, 106; unrichtig Lehnw. II, 403), so kann in ihm kein persischer Würdenträger gesehen werden.

S. 463, Anm. 2. Das Zitat aus שערי צדק 4, 4, 23 stimmt nicht.

S. 476, Zeile 2 des hebräischen Textes ist ינהל gut verständlich: „er gebe dir einen geraden Lebenswandel auf jedem Schritt".

S. 484, Anm. 3. Râba. Vgl. bei Marmorstein S. 462. Auch sonst berührt sich Poznański einigemal mit Marmorstein; vgl z. B. Ramla S. 486 mit S. 467, Anm. 7. Zu erwähnen wäre, daß Ramle (so spricht man den Namen heute aus) im 8. Jahrhundert einigemal Sitz des Chalifen war; vgl. Munk, Palestine p. 614; Poznański selbst in REJ XLVIII, 156, Anm. 2.

S. 491, Anm 1. „Schüler" braucht nicht direkt gemeint zu sein, sondern in übertragenem Sinne.



לבצע מגמתי זאת כאשר אהיה עמך. קרא ושנה ושלש כל הדברים אשר שמתי לפניך ושים לבבך אליהם. ואין בזה הפרש כלל אם תרצה לשאת אשה בזמן קרוב או בזמן רחוק מעט. ודברי כולם סובבים והולכים בזה על שני הפנים יחד. ראה הנה צויתיך והזהרתיך ואנכי את נפשי הצלתי. הגם כי לעולם רחמי אב לא יתמו ולאין תכלית יהמו לי מעי לתכליתך ולטובתך והצלחתך האמתית. הלא אני אביך אוהבך ומרחמך, הק׳ נחמן:

השפה ולחוץ כל היום, ואפשר ויתכן כי לבם בל עמם, או גם שאין כחם ברצונם, ואבאר לך שיחתי זאת, שהרבה בעלי בתים ובעלי קצת עושר יאמרו, שאין חפצם כי אם להגדיל ולהצליח את העוסק בגמרא בלבד ופוסקים, לא בשום דבר זולת[ם], גם בביתם ועל שולחנם, גם בעירם וקהלם, ומושב רבנות שלהם, והחסידים יאמרו להגדיל ולפאר ולהצליח את הדבק מבלי שום פניה, לא בבית ובשלחן כי אם בכבוד רבנות העיר ובכבוד מסביב, והחדשים יאמרו שהם הם המשתדלים ופועלים בהצלחת מי שהולך את החכמים ויחכם, להעלותו במרומי ההצלחה. ואולי שיתכן שיש בדברי שלשת המחלקות קצת אמת וכונת הלב אלא שכולם כאחד רפו ידיהם, ותמעט השתדלותם ותחלק עזרתם חיש מהר, וזה לפי טבע הדור ורוחו, שכל לב הולך אחר בצעו והנאתו וצרכיו וצרכי ביתו המרובין, בעידן וסלסול, ואין נשאר בו מקום להזולת, לא לאהבה ורעיות ולא לכבוד והשיבות, ואולי בדור הזה אין אדם אהוב והשוב ביוחד לזמן ארוך[1] מעט, כי אם בעיני עצמו ואך לפעמים גם בעיני אשתו, היינו באופן זה, שגדלה ורבתה החשיבות אצל עצמו בערך שנתמעטה ובמעט נאבדה חשיבות האדם אצל אחרים. ואיה אשר יהיה אימר ועושה היום: בר בי רב ליכול חמימא ואנא איכול קרירא,[2] וכדומה, כדבורים שאומרים ועושים באחד תמימי הלב, לא בלבד בדורות קדמונים הרבה שעשו בזה........[3] הגמרא משפטי זביות החכמים ותלמידיהם, כי אם גם עד הדור הסמוך לזה שאנחנו בו. ולכן מי האיש החפץ חיים בעיה"ז, אוהב ימים לראות טוב בבית ובקהל ובמדינה, ייסד היום דרכיו על המאמר החכם היקר בחומרי וברוחני: אם אין אני לי מי לי. היינו שיבור לו דרך חיים שלא יטיל עצמו על רצון אחרים ושיהיה תלוי בחייו ובפרנסתו ובחשיבותו ברצון [רבים][4] או ברצון היחיד, האב, החותן, והאחות והאשה והקרובים והמוקירים והמכבדים לשעתן, כי אם תלוי בעצמו, היינו בפעולתו ובשקידתו ובמשכורתו הבאה לו, חלף ידו מעשהו ועמלו, ושעי"כ הוא בטוח בכללותיה, לפי טבע הענין ולפי חקי המדינה ורק בדרך זה יגיע האדם להצלחה זמנית ולקיים הדבור: להיות לאיש, ויקוים בו: הנה כי כן יבורך גבר. וכל אחד ואחד לפי מה שיבחור לפי טבעו ומזגו וחשקו להצלחה, אם ברוב כסף ותענוגי בשרים אם בכבוד ורבנות (?), ואם בחיי המניחה והעיון בלמודים ובסודות המציאות לשעתו, ולרגעים בקרובים ואוהבים, ובעזר ורשיון וחפץ המלכות שדינה דין ומעשיה במזל מלמעלה מחבים, ומרצונה הטוב הוא המנצח באחרונה:

ודע אהובי בני, כי איך שיפול דבר בחירתך אחרי המחשבה והבחינה, הנה תבין לפניך הדרך איזה שיהיה, כאשר תאחז ואל תרף בלמוד התלמוד והפוסקים מה שכבר הגעת בהם למדריגה מסוימת מן השלימות, ובשקידה ראויה על למוד לשון הקדש ולמוד לשון אשכנז, והכתיבה המיושרת בשתיהן ובמעשה החשבון, וחלילה שתתעצל בזה, ותונה את נפשך כי יספיק לך המיעוט באלה, ובכל דבר מדע ובשרון השלימות היא העיקר הנכסף, והמחצה והשליש והרביעי במהו כאין בימינו אלה, ועל אחת כמה וכמה בידיעות ההכרחיות הנזכרות הקודמות לכל, ראשית ויסוד לבקשת דרך בחיים. ואני מכפיל לבקשך ולזרזך עליהם, ותראה להשיג גם מכתב ראיה על למודי הנָארמלי מאת המורים שבבית הספר הנארמאלי אשר בעיר, ותעריך למודיך בלשון אשכנז על האופן שתוכל לעמוד בבחינה על עניני הנארמאלי אצל שול דירקטור רשב עב"פ בזמן המבוקש הזה ועב"פ ראה וחקור ועשה, לבעבור תיכל

---

[1] בכה"י כתוב ערוך בע' וא"ס שצ"ל ארוך בא':

[2] גיטין ס"א:

[3] שתי מלים מטושטשות שאי אפשר לי לקראן:

[4] מלת „רבים" חסרה ונראה שנשמטה והוספתיה מדעתי:

מכתב שני

ב״ה יום ואו י״ז אדר א׳ ת״ר טרנופאל:

בני חביבי מחמד לבבי יקר ומופלג לכל כשרון ודעת כ׳ אברהם שיחי׳:

גם הפעם בכבר עבר זמן מסוים אשר בו חסרתי מכתב ידך ולא שמעתי משלומך ומאודותיך כלל ובכלל, ועודך מודד לאביך הזקן במדה שהוא מודד לך. אין אני יודע אם אתה יכול ורשאי להצדיק נפשך בזה, אך לא באתי עתה להוכיחך על פניך, כי אם לשאול בשלומך ובשלום תורתך ויתר למודיך. נא בני הודיעני נא מאלה די באר, ביותר מוקדם שאפשר לך. גם מעניני ודרכי חייך, במאכל ובמלבוש ובמדור לפי מה שהם עתה. ומה המה הצרכים ההכרחיים וחסרים לך ברגע הנוכחי בשלש אלה. השמיעני אותם וארעה וכל מחסורך עלי, כפי היכלת האפשרי. גם על טובתך לעתיד אני חרד ודואג עתה יום יום יותר. והשם יודע כי לא פעם ולא שתים כי אם הרבה, תדד שנתי מעיני בלילה אידותיך, במה שקוראים העולם התכלית אשר יהי׳ לך בני. עתה בצערך ובצאתך מעט מעט מכלל נער לכלל איש עומד בפני עצמו, נקשר בעולם יעסק עמו, ופועל ועושה, הצְדִיק (?) בכדי לבנות לו בית נאמן וליסד לו מעמד נבון, ולקיים בכה מצות הדת והשכל: וחזקת והיית לאיש:

ירעתי בני אהובי את האורה לחיים אשר בחר לי אחיך יוסף נ״י בעזבו אותי אחר מות אמכם ע״ה[1] והגם בעת ההיא לא ישרה בחירתו בעיני מטעמים נכונו לדעתי, בטלתי רצוני מפני רצונו, ולא בלבד שלא עמדתי לשטן לו כי אם עזרתיו ותמכתיו בכל יכלתי, ואברכהו ואגדלהו בפי ובפעולתי ובמאודי, בכל הדרך הרב אשר הלך, עד בואו למחוז חפצו, והנו היום בדרכו אשר בחר לו במעמד טוב בערך הזמן הקשה, השם יחייהו וינהו בדרכו טיבו ויאשרהו בזה ובבא. הנה הגיע העת כי תשים גם אתה בני הטוב את לבך על דרכיך להבא ובחרת בחיים, בחיים מיוחדים וקבועים בלבך, אליהם תשאף ממעשה ובמחשבה ובכה יהי׳ לך מחוז החפץ, ומטרה אחת נטועה ונכונה אשר אליה פניך מועדות, וכל פניות שאתה פונה והלמודים שאתה שונה לא יהי׳ רק נגד המטרה ההיא ובשביל להשיג אליה, מבלי נטות עוד הנה והנה אפילו רגע אחד. שהרי עברו ימי ילדותך והזמן אץ ודוחק באפס פנאי הרבה, לבחור ולהחל ולהשלים. ואני מצדי הנני להמשך אחר בחירתך בזה ולהתנהג עמך על פיה. ותהי מה שתהיה, אם תיטב בעיני הרבה ואם מעט, ולעזור ולעמול עמך כפי היכולת ויותר אולי כגודל אהבתי אליך. רק חוק וחשוב ברבר ושימהו על לבבך היטב, ואחר תודיעני במכתב או גם בע״פ בבואי אליך א״ה מיד אחר חג הפסח הבע״ל את אשר גמרת בלבבך ואיזה הדרך אשר בחרת לך לדרוך בו בחיי העוה״ז. הלא הבטחתיך כי תקובל לי בחירתך עכ״פ, לדעתי מאד ונכון את יושר לבבך ושכלך, וכי תבחן הדרך היטב, טרם הגמור אומר, כחות נפשך וחוזק גופך וחמדת לבבך ונטיות יצריך ומחשבותיך, ובנגד אלה תשקול ותעריך, כמו כן היטב, במאזני הבחינה והנסיון הזמני שעינינו רואות אותו, מעמד הזמן הנוכחי ומעמד אנשי הדור לכל מחלקותיו מה הנדרש והנחפץ באמת בלב כל חלק וחלק, לא מה שרובם בכולם אומרים ומחניפים מן

---

[1] ראה מכתבו של רנ״ק אל שד״ל „בכרם חמד״ כ׳. — זכורני שידידי הסופר המנוח ראובן אשר ברודס ספר לי לפני עשרות שנים, עת היה בלבוב, שידע היטב שבנו זה של רנ״ק שהלך לאודיסא והשתקע שם עזב דת אבותיו. ויען כבודו של אבי הכמות ישראל בגליציא לא יפחת אף במעט אפילו אם נאמנו הדברים ההם, אני מזכירם פה למען האמת ההסטורית, אבל כדאי שאם יש מי שיודע ששקר בפי השמועה ההיא לבא ולהכחישה באחד העתונים המפורסמים, ולהציל כבוד הבן בזכות אביו:

הבריות. וזה באחרית וביחוד כשלא יתחבר עמו איזה דרך ארץ בעסק העולם המשביח עון. וזה נפלא שיבואו הגאוה והעזות והשנאה והפחיתות הנלוים להם גם ע"י הידיעה והחפץ לה וגם ע"י חסרונה כל עיקר. והאמת, בני יקירי, שבכל דבר יש להימין ולהשמיל וביותר הצעיר לימים צריך לשמור עצמו מן הפחתים הרבים הפתוחים לפניו מכל צד ופנה. והיסוד הגדול והיתד שהכל תלוי בו הוא המוסר הנכון וההשתדלות הנמרצה לבוא אליו טהור הלב למחשבה — ונקיון כפים למעשה, יראת השם וענוה אמתית ועשית המעשים הרצויים לפני אלקים ואדם. והבן ושמע ושים לבך שאלה הנזכרים הם כמו התנאי הגדול והכפול שבהיותו הן ובלעדו לאו, וכל הצלחה בלמודים והגעה לאמתת ולקושט כל דבר: —

ומה אומר לך, בני חביבי! נער הייתי וגם זקנתי ולא ראיתי מעולם איש יודע דבר ומבינו לעימקו, משיג דבר ומשיג תכליתו, יורד לסוף דברי חכמים וחידותם, אלא אם כן היה בעל מדות ומעשים טובים. ומי שלא הי' יר"א עניו ושפל ברך, פורש מן המותרות, סבלן ומוחל על עלבונו, מוותר ממונו ונשמר מממון אחרים, מחמיר על עצמו ומיקל העול על זולתו, מי שלא הי' בעל מדות אלה ועכ"פ מתחזק בהן, מתאונן כשיעבור ויחטא פעם ותיתר לשוב אליהן, לא בא לעולם לעומק שום דבר הראוי להקרא חכמה באמת, ומה גם בחכמה העליונה שהיא תכלית וכלל כל מדע לא בא ולא יכנס איש כזה אפילו בשעריה ואף כי בפנימיות חדריה. — והנה החכמים הגדולים אומרים דבריהם בהעלם ובהסתר, לא בלבד לעומק הענין כי אם בכוונה שלא יהי' דבריהם מדרס לכל נמהר ולפחות המעלה במדות. וחי נפשי כי תאות צדיקים יתן השם בזה. ועל כן אהובי אני שואל מעמך ומצוה עליך בגזירה שתהגה לפעמים בספרי מוסר טובים ומועילים לתקן נפשך ומדותיך על פיהם, ואני מתנה בפירוש שתתבונן בם ותחזור עליהם פעמים רבות לא לקראם קריאה חלושה בלבד וכמתנמנם כדרך המעיינים בצעירי הימים לקוץ בספרי מוסר ולחשבם דברים פשוטים וקלים, מה שאין הדבר כן באמת. ועוד שבספרי מוסר התיעלת היא בודאי לא בידיעתם בלבד כי אם בהעשייה על פיהם, ולזה צריך שיהי' שנורים על הפה והלשון ויוצאים ונכנסים עמך בכל עת, לא מונחים בקרן זוית עד לעת הקריאה בהם בהתבודדותו וכשאינו עלול לעבירה, כמו בחברה. ויש לי עוד לדבר לך בזה העיקר ולחוותך איזה ספרים במוסר ויראה שתבחור להגית בהם בשקידה המידית — אלא שאין הפנאי מספיק. הק' נחמן:

דרוש בשמי לשלום תפארת יקר מורך הגאון נ"י דמיתי כי השיג אגרתי האחרונה זה כשני שבועות.[1] ומאז חליתי כשמונה ימים במחלת הבטן, הרגילה לפול עלי מלפנים כידוע לכם. ות"ל כי פסק כאבי ואני חוזר לאיתני הראשון ובקרוב אשוב לכתוב לכת"ו שנית. גם להרבנית החשובה היקרה הראיה להיות חשובה לך באמך יתאמר שלום וברכה ותודות עבורי:

---

[1] אפשר וגם נראה שהדברים האלה נעתקו פה בטעות ושייכים להמכתב השני שנכתב י"ז אדר א' ת"ר, והמכתב אל הרצ"ה היות שנרפס ע"י פריעדבערג במחברתו נכתב באמת כשני שבועות לפניו, היינו ביום ג' א' דר"ת אדר א', בשנה ההיא. (ראה פריעדבערג, „מכתבים מחכמי דור העבר", פראנקפורט 1910);

על המעשה הטוב מחוץ לנפש בפה וביד ואנו מסבין אותו כזה על דרך דרש אמת על המעשה שבנפש ג״כ. והנה היה עיקר המבוקש ממני עתה שלא תשליך אחרי גוך מעשה הפשטים והחלוקים הקטנים אלא תשתדל בהם לעשות כמתכונתם בכדי להוציא לפועל הכחות השכליים שמצטרכין לזה המעשה, רק שיהי׳ באורח נכון ובסברא ישרה, ועל דרך הקודמים כפי האפשר לך. ותנאי גדול שלא תהי׳ נחפז וגמהר לזאת הפעולה עד שתבין היטב הסוגיא שאתה בה והסוגיות הנערכות אליה במקומות אחרים. ויהי הכל ערוך לפניך וברור, שאם לא כן יהי הכל בלתי ספק הבל ורעות רוח, הרה עמל וילד שקר. אמנם לצד השני אל תשיאך העצלה להרזל מזה לגמרי ולומר שאין לחדש עוד חרושי אמת. . . . אין הדבר כן לעדות מי שהוא יודע בטבע הרוחני וכל למודי התורה בכל מקצועיה ופנותיה רוחניים ביותר הכתוב אומר דדיה (של תורה) ירוך בכל עת, ודרשו בו הכמים, למה נמשלו ד״ת לדדים מה הדד הזה כל זמן שהתינוק ממשמש בו הוא מוצא בו חלב כך דברי תורה כל זמן שאתה ממשמש בהם אתה מוצא בהם טעם.[1] והנה אף אני שכבר הנחתי ידי מלמוד ההלכה בקביעות זה שנים רבות, וזה לסבות שונות ולכובד חליי, ולמה אבוש מהודות שתחלתי בזה בזדון וברצון וסופי באונס ונגד החפץ, וכשיזדמן לפני לפרקים איזה ענין של הלכה ואני שוגה בה במתינות, ובחרוז על ידי הענין בגדריו אחת אחת, ובהבין דברי ראשי המפרשים לבד, הנה יעלה בידי לפעמים דברים של טעם הגם שאינם על הדרך הנהוג, נראים בעיני קרובים לאמת בכונת הראשונים. וזה הנה בעניי ובדלותי, ואף כי אתה שיש לך רגילות ובקיאות בסוגיות ובהלכותיהן ורוב עשרן במקומות מפוזרים בתלמוד ויש לך זכות מוח ומשפט ישר כמו ידעתי. הפוך בה והפוך בה והרגל המעשה יביאך לידי כשרון אולי יותר גדול ונפלא מאשר עלה עתה על לבבך ואולי יעיעך השם לפנות דרך חדש בלמוד. ואל תאמר מי אנכי שאגיע לזה החפץ ביקר, וכבר אמרתי לך שהכל נכון למבין ומבין עצמו, ובמשנה בסנהדרין[2] אמרו שנברא האדם יחידי לפי שנם ביחידות הוא עולם מלא. וזה ענין עמוק כליל בדבריהם שם, וידוע המאמר לחכמי לב שהאדם עולם קטן והעולם אדם גדול. ועוד שעד במה שתגיע בשקידתך הרי אמרו לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין להבטל ממנה, הכלל — שלעולם תרחיב גבול מבטך במו שכלות ולא תציג לך מטרה קרובה והמלאכה מרובה מאד. אלא שגם כח הרוחני הוא בערכה וכל אדם יש לו איזה רוחב לב להכיל בקרבו דבר ודבר, אלא שנבדלים בזה האנשים ברב או במעט, לפי הבדל מעלת כחם להכיל מדעים רבים, ודרכים שונים להבין הכל מכל צד ואופן, ועל שלמה ע״ה אמר הכתוב, שברכו השם ברוחב לב כחול שעל שפת הים:

אמנם אין ראוי להכחיד ממך, בני והיי רוחי! איך שיש בהלימוד על הדרך שהזכרתי לך סכנה לנטיה לגאוה על שכלו ופעילתו ולחשוב עצמו במעלה יתרה, ולשוב על ידי זה להיות עז נגד החברים וגורע כבוד המורים, ויגיע לבסוף לבזיון עצום לבעלי הבתים ולשנאת הבריות בכלל. וזו היא התוכחה שבפי אנשים ידועים לך בכת שלהם שמונין בה לרוב את בעלי העיון שבלומדי תורה. אמנם הסכנה לאידך גיסא היינו בלמוד על דרך אחר וזולתי הנזכר למעלה ושאשרו האנשים ההם, (ועצום לאחוז בו עצימה מפאת אחרת?), ועיללה לעצלות הנפש ולהשבת מאיר השכל ויגיע לבסוף להקל בכבוד כל למוד ולבזותו ולהשפיק בדמיונות וספורי כזב כל עוד שמביאות את הנפש (שאין העצלות והבטלו מסבים לטבע רוחניותה) לאיזו תנועה והרגשה והתלהבות למה שלמעלה ממנה, שאין גם בהן תישיה ולא שלימות רב גם באופן היותר טוב. אולם על הרוב מביא זה הדרך גם כן וביתר שאת לגאוה ועלזות ולשנאת

---

[1] ערובין נ״ר: למה נמשלו דברי תורה כדד וכו׳:

[2] ל״ז. לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל וכו׳:

על הפירוש ובעריכת הסוגיות והפרושין אלה מול אלה. ולא הגדתי לך זה אלא להיות רבים טועים ברמז נוטריקין הלז.[1] מאשר בלמוד הפוסקים שיש גם בהם צורך גדול בלי ספק להבין ולהורות, אלא שיש ללמוד הגפ"ת (שבכל המדרגה השלישית כל החדושים הטובים) קדימה למעלה לקדם בסדר, וביחוד לצעירי ימים כמוך היום. ולא זה בלבד אלא גם בכל החכמות והמדעים אין הכלל העולה והסכום היוצא מחלקי הדרישה מביא[ים] שלמות לנפש זולתי כשיצטרף עמם גם דרך הציון והמחקר שהביאו אותן הפסקים והגזרות. ומי שהוא יודע, ד"מ, שהארץ כדורית ומיושבת בכל צדדיה איננו שלם יותר ממי שחושב אותה שטוחה ומדור לבני אדם רק על פני שטחיותה. אך השלימות באה בערך אל זה הענין כשיבין הדרך השכלי שהגיע לדעת האמת בהקדמות ובמופתים ברורים ויובן עוד איך קשר מדע זה במדעים אחרים אמתיים, בְּמִשלנו — במדע בנין העולם בכלל וסדור כוכבי לכת, שהארץ אחד מהם, זה אצל זה כמשרתים לשמש ורצין סביבה, וסביב הלבנות כל אחת סביב כיכבה, וכשמשין אליהם. וכיוצא. והחסרון הבא ממדע שוא הנזכר הוא בשביל קשורו עם מדעים (?) אחרים של תהו. ואין לך מחשבה שלא תְּוָלד מאחרות ושלא תוליד מחשבות רבות זולתה והקשור מצוי בכולן כהוליות השלשלת. ולא אוכל לבאר לך עתה בזה יותר:

אמנם טעם שני ועקרו גם הוא בזה, שאין לנפש טובה ושלמות אלא בפעולה ויציאת כחותיה שהן בהתחלה רק בכח והבנה אל הפועל ע"י המעשה. וע"כ כל מה שישכיל האדם בעצמו, הגם שהיתה כבר השכלה זו מצד אחרים, הנה פעולתו זו היא שלימותו והשכלתו, נעשית קנין שלו. ועוד שכל כמה שיובנו לו דברי זולתו ביותר לעומקם ולדקותם, אי אפשר שלא ישנה בהשכלתם ובמובנם דבר גם מצדו, בהוסיפו דבר בבירור הענין, בסדורו הנכון, בקשורו עם ענין מושכל אחר, וכיוצא. ובבחינה זו כל תלמיד ותיק מבין מחרש הוא. לא כן הבלתי משכיל בעצמו ויודע לבד העולה ויוצא מהשכלות של אחרים, מלבד שעל הרוב לא יבין הדבר לאשורו, וזהו מה שגָנו החכמים את המורים הלכה מתוך משנתם,[2] והיתה להם המשנה אז כמו הפוסקים אצלינו. הנה אין המדע ההוא מקנה לו שלימית בנפשו הנשארת בעצלה וברפיון ולבד בקבלת הפעולה לא בפעולה עצמה. וזו הסבה עצמה שאנו רואים שהמאור הרוחני שבאדם החושק לפעולה ולהוצאית כחותיו הנגלים (?) בו לא יספיק לו לעולם בקצורים ובשלחנות ערוכים, עם שהם טובים וצריכים מאד מצד אחד, אך יחזור תמיד אל המקור שממנו נבעו, אל מקום שהנחלים הולכים שם הם שבים ללכת:

. ודע בני חביבי, הגם שאין לך דבר זה צורך הכרחי עדיין, שגם בחכמת האמונה וסתרי התורה הדבר כן, שכל מי שיודע ומונה בלבד כל האמתיות היוצאות מספרי החכמים ומדרשותיהם, אפילו אם נגיח שהוא יודעם ומספר בהם בנכון, אינם מקנים לו שלימות מעלה רבה וגבוהה, לפי שעל כל הפנים אינם קנין ונחלה לעצמות נפשו ופנימיות רוחניותו. הא למה הדבר דומה, לסופר הרושם בפונקסאות השבונות ממון של אחרים. וכן זה יודע העצל בצד היותר טוב לו כשהוא יודע הוא דל גאה, מתפאר בדלותו שהוא מונה עשרם וקנינם של החכמים השלמים והצדיקים שקדמו לו. ואין עשיר או עני אלא בדעת. והבן בני שאין דבורי עתה בהמון אדם מישראל אלא בכל מי שהוא רוצה להחשב בין הסגולות וכל היום מספר וחורץ משפטים וגזירות בעניני אמונות ודעות. ואשוב לעיקר מבוקשי שעיקר הכל הוא המעשה, ושזה התלמוד גדול שהוא מביא לידי מעשה, היינו שגם בתלמודו ובמדרשו הוא לא מקבל פעולה בלבד כי אם פועל בעיונו. הגם שהדבור בברייתא גדול תלמוד שמביא לידי מעשה מוסב כפי פשוטו

---

[1] רוב העולם קוראים (גפ"ת) גמרא פוסקים, ת' גמרא פרושים ותוספות:

[2] סוטה כ"ב:

מכתב ראשון

ב"ה יום ב' כ"א טבת תקצ"ז,[1] טארניפאל:

כבוד בני האברך המופלג כ' אברהם שיחי':

חובה עלי להצטדק לפניך בני חביבי על אשר אחרתי מענית עד בוש, להשיב אמרים על מכתביך הנעימים השנים — הרבה מונעים ומטרידים הי' לי, אשר דחוני מיום פאסט האחד אל חברו ואל הבאים אחריהם. ובשאר הימים אין עובר אורח אליכם מזה לשלוח על ידו. שמחתי מאוד להכיר מתוך מכתבך ולשונך שאינך מן העומדים במדרגה אחת, כי אם צועד מעלה מעלה גם בכשרון היד לכתיבה מיושרת גם במליצת לה"ק. אמנם גם באלה גם בכל דבר חכמת בינה שמור נפשך מן המעות לחשוב שכבר הגעת בו אל גבול השלימות או שיספיק לך להיות שגור (?) בדבר. ודע בני כי מחשבה זו אבן נגף [ל]לִמוד ולכל כשרון לצעירי הימים. אלא ראוי לך להתדמות בכל ענין וענין אל הגדולים שבמלאכה ולהשתדל להגיע עדיהם. והכל נכון למכין עצמו אליו, בתנאי שתהי' ההתאמצות בלב טהור ובחפץ נכון ללמוד וללמד לשמור ולעשות, וכמו שאמרו חז"ל עשה דברים לשם פועלתן.[2] ואז ירחב לך שדה נחלת מדעך בלי מצרים וקצרים, שהעצלות והגאוה או גם ענוה מזויפת מסיתים את האדם לרסתפק במעט, באמור אליו מה לך לבקש גדולות ורבות, הלא למוד פלוני ופלוני לבדו רחב מני ים, וכשתגיע אליו כבר יעלו בידך המון למודים קטנים ותאספם ברגע מלא הפנים. ומה שהוא למעלה מן הלמוד ההוא אין לך לדרוש במופלא. ואתה בני לא כן אתה, אל יגבה לבבך להבזות בעיניך כל למוד ומעשה שהם תפארת לעושיהם, ואם ככה אתה עושה סופך שתצטרך אליהם ואין אתך כמש"הכ בז לדבר יחבל לו. אכן אל תהי' גם שפל בעיניך לחשוב שום מדע אנושי, היינו (?) שהגיעו אליו אנשים, רם ונעלה מהשגתך כשתתעסק בו, בתנאים הצריכים למוכרים קצתם בגמרא וקצתם בספרי חכמים המדברים בסדר והכנה ללמודים. — ומילדותי רגיל על לשוני הכתוב: לא יבינו רשעים (האדם החסר) כל משפט (דבר לאמתו) ומבקשי ד' (הלומדים בכונה ובסדר נאותים לתורה ולשכל) יבינו כל:

עיקר גדול בלמוד שלא להסתפק לעצמו בהלכות פסוקות, היינו בכללי דברים העולים מתוך העיון והמו"מ שעשו ועמלו אחרים, שבזה הדרך אין לך חלק בהשכלותם ולא נהלה בהשלימות המגיע מהן לנפש. ועל כן שמח לבי לשמוע ממכתב מורך ומלמדך להועיל הרב הגאון השלם נר"ו,[3] שאתה עוסק כעת יותר בלמוד גפ"ת. הם שלשת המדרגות ללימוד התלמוד שהי' לרבותינו שבצרפת נ"ע, והם אל גמרא עם איזה ביאור מלות בלבד ע"ד שמלמדין היום לתינוקות בלי פירוש, והוא הקוטריסין של פרושים שעשו בפירוש הגמרא הדק היטב. שמהן קבץ רש"י ז"ל ועשאן כסלת נקיה. והמדרגה האחרונה תוספות, והם הויות ודקדוקים נוספים

---

[1] רנ"ק במכתבו לשל"ש שנדפס בכרם חמד ח"ב דף 109 אומר שנשאר בבן זקונים (הוא ר' אברהם קרוכמל) בן עשר שנים. המכתב ההוא שנדפס בשנת תקצה נכתב כארבע שנים לפני פרסומו בהמאסף הנ"ל, וכבן היה ר"א קרוכמל בשנת תקצ"ז בן י"ז שנה, ולפי זה נולד בשנת תקפ"א (1821) ולא בשנת 1823 כאשר נדפס בטעות בהאנציקלופידיא האנגלו־יהודית ושאחריה נמשך בעל „האוצר ישראל":

[2] המאמר הזה מובא בסגנון זה בד"א זוטא פ"ב, ובנדרים ס"ב. בשם ר' אליעזר בר' צדוק עשה דברים לשם פעלם, היינו: לשם שמים (לפי המפרשים שם). כונת רנ"ק פה ובכל המשך דבריו הוא לפי הפתגם שהיה שגור בפי צונץ: „אֶכטע וויססענשאפט איזט טהאטענצייגענד":

[3] הוא הרב רצ"ה היות אב"ד זאלקיעוו שרא"ק נתגדל בביתו מיום שאביו עזב את העיר ההיא, ויצק מים על ידיו ויהי אחד מתלמידיו המובהקים. ראה סופו של מכתב רנ"ק להרה"ג הנ"ל משנת עצמ"ת (ת"ר) שנדפס ע"י פריעדבערג:

שני מכתבים מר׳ נחמן קרוכמל

שכתב לבנו ר׳ אברהם קרוכמל

הובא לדפוס על ידי יהודה ליב לנדא, יוהנניסבורג (אפריקא).

ידוע שהראי היותר בהיר שבו משתקפות כל תכונתו האמתית וצורתו הרוחנית עם כל רשמיה הבולטים של אדם גדול — היא קֹבץ מכתבים אשר כתב לבני משפחתו או לידידיו הקרובים אליו בדברים אשר נגעו לנפשו או לנפשם ולאחריתם. מכתבים שלא נועדו כלל בשביל הקהל העומד בחוץ או בשביל העתיד הרחוק. מכתבים כאלה הם כמו חדר המשכב שבו אדם פושט את בגדיו העליונים ומראה את עצמו כמו שהוא בלי שום קשוטים ומבלי כחל ושרק, ועי״ב משמשים המה נכבד ומקור נאמן בשביל תולדותיו. — א״ס שאחד מחכמי ישראל היותר יקרים לנו, לא רק בעבור ספרו הגדול שהיה לנו לאוצר ספרות שלמה, כי אם גם בן בעבור השפעתו הכבירה שהשפיע על חכמי דורו, שהיו חבריו ותלמידיו, ובעבור תכונת נפשו הנעלה והטהורה שהיתה כל כך מצורפת עד ששמשה מופת לרבים, היה ר׳ נחמן קרוכמל הנודע לנו עדיין רק ע״י עדותם של יודעיו ומוקיריו כותבי תולדותיו ומזמרי תשבחותיו, בפרט ר״ש בלאך ור״מ לֶטֶרִיס, כי הוא היה כל ימיו נחבא אל הכלים ובודד בעיר מגורו הקטנה, ורק בעמל רב כתב לפעמים רחוקות מענה על שאלה שהוצעה לפניו. ע״כ יקרים לנו המכתבים השנים אשר אני מוסר בזה לדפוס, לא רק מפאת ערכם הספרותי כי אם גם הביאוגרפי, כי כתבם לבנו יקירו והיחידי אשר נשאר לו אחרי מות אשתו לדאוג לאחריתו (המכתב השני נכתב כחמשה ירחים לפני מותו), מלבד ערכם בנוגע לחיי ר׳ אברהם קרוכמל עצמו, שתולדותיו לא נתפרסם עד היום כמעט מאומה. בהאֶנציקלופידיא האנגלו־יהודית לא נזכר אפילו מקום מותו, ובאוצר ישראל נדפס בטעות שמת בטרנופול:

המכתבים האלה הנדפסים פה בפעם הראשונה נמצאו באוצר כתבי היד שהנחיל הרב רצ״ה חיות אב״ד זאלקווא ליורשיו, ונמסרו לי ע״י נכדו הוא ידידי הפרופיסור רצ״פ חיות נ״י (מכתב שלישי כתוב לאחד מידידיו מונח עוד תחת ידי). בראש כל מכתב כתוב בפירוש „העתקה", ונראה שנעשתה בביתו של הגאון הנ״ל ע״י איש זקן, תיכף אחרי בואם למקום תעודתם. הכתב מטושטש מאד, ואחרי כמה מלים שקשה לקראן ועלי היה לשער אותן על פי האותות והצגתי שאלת הקריאה (?) תקנתי רק שגיאות גסות שנראה שפלט קולמסו של המעתיק הזקן, אבל שגיאות בדקדוק הלשון ובצרוף האותיות הנמצאות ג״כ במכתביו של המנוח שנדפסו בחייו לא הגהתי, מפני שהוא בעצמו לא השגיח בהן. בהערות רשמתי את מקומותיהם של מאמרי חז״ל שהכותב הוציא מפשטם ודרשם לפי רוחו. הנקודות תחת איזה אות הוספתי אני והאותיות והמלים שהוספתי הכנסתי בהסגר מרובע:

את הערותי על הרעיונות הפילוסופיים המובעים בהמכתבים האלה השמטתי מפני שצר פה המקום ואי אפשר להאריך:

יוהניסבורג, אפריקא הדרומית, ט״ו אדר א׳, התרע״ו:



עד עשרה בתמני שמטבע חדש יותר בכך וכו' פר"י שמצא בתשובת רש"י ופר"ח. נראה שנפלה פה טעות והכוונה לתשובת רש"י המובאת בסמ"ג לאוין סי' קצ"א—קצ"ג.

ר' שלמה הספרדי, בפ' התכלת סי' קי"ו: הלכתא ד' חוטין יש להכנים בכנף וכו' וכן יסד הפייט ר' שלמה הספרדי וכו'. וכ"ה בתוס' מנחות דף מ"א ע"ב ד"ה בית שמאי, והכונה להפיוט „שש מאות", היא האהבה לפי שלח לך המיוחסת לרשב"ג, ועליה רמז מהרי"ח שם עוד פעמים (סי' קי"א וסי' קי"ג) במלות „וכן יסד הפייט".

ר' שמואל ב"ר מאיר הוא רשב"ם, נזכר במקומות רבים.

ר' שמואל בן רבנו עלי ראש הישיבה שלבבל. ראה מש"כ בערך גאון.

ר' שמשון, בכמה מקומות.

ר' שמשון הזקן, בכמה מקומות.

ר' שמשון ב"ר אברהם היא רשב"א בעל התוס', נזכר במקומות רבים.

ר' שמשון ב"ר יונה, ראה מש"כ בערך ר' יעקב ב"ר מאיר. — בפ' יו"ט של ר"ה סי' תתמ"ז: בהקידושי' שעשה אגן הסהר ר' שמעון ב"ר יונה וכו' וכן בספר רב עמרם וכו' כל זה פר"י, והלשון הזה משבש, ובתוס' ר"ה דף ל"ג ע"ב ד"ה שיעור תרועה איתא: ובקדושת (ד)אגן הסהר שעשה ר' שמשון ב"ר יונה וכו' וכן בסדר רב עמרם, והוא הנכון.

ר' שרירא גאון, בפ' התכלת סי' קי"ט: ואלו לעשות תפילין אינו מברך וכו' (ובתוספו') [ובתוספתא] תניא העושה ציצית וכו' ורב שרירא גאון כתב בן (ואנן) [דאנן] לא סמכינן עליה דמסקינן בשילהי בכל מערבין דאין מברכין שהחיינו אלא אדברים הבאים מזמן לזמן. ובתוס' מנחות דף מ"ב ע"ב ד"ה ואלו נזכר אמנם שם רב שרירא גאון, אבל דבריו נשמטו מתוס' שלפנינו, כמו שנראה מפסקי תוספות שם ועיי"ש במהרש"א מש"כ בשם תוספות ישנים, ובתוס' סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה העושה הביאו דברי רש"ג במלואם.

ומלבד כל אלה גאוני וגדולי ארץ ומלבד הספרים שנזכרו למעלה ושהובאו גם במקומות שלא ציינתים מזכיר מהרי"ח לפעמים גם ספרים שונים מספרי הקדמונים כמו: אלפא ביתא דר"ע, הזהיר, הלכות גדולות (במקומות רבים מאד), מחזור ויטרי, מחזורים, סדר תנאים ואמוראים, ספר התרומה, שימושא רבה, תוספות אחרים, תוספות אחרות ועוד. ומדי קראי את הספר מתחלתו ועד סופו מצאתי בו עוד כמה וכמה ענינים שהיה מן הראוי להעיר עליהם. אולם כבר ארכו הדברים יותר מדי וע"כ אמרתי לתת קנצי למלין, ומה שאמרתי יספיק לנבונים להכיר את טיב פסקי מהרי"ח ואת ערכם הרב, ואם המצא ימצא להם גואל, אשר יוציאם מאפלה לאורה, עוד ימצא מקום לדבר ע"ד תבנית הספר ומחברו.

פראג, עש"ק פ' חקת וער"ח תמוז תרע"ו.

ב"ר יונה, והוא הוא מחבר הסדר של פסח, וכל הענין נמצא בשבלי הלקט הוצאת ר"ש באבער דף פ"ג ע"א (סדר פסח סי' ר"ז) ובקצור בסמ"ג לאוין יבש"מ, והעיר עליהם ריט"ל צונץ בספרו Literaturgeschichte צד 162 הערה 2.

ר' יצחק הלבן, בפ' איזהו נשך סי' תרי"א, ראה מש"ב בערך רב היי גאון. — בפ' האשה נקנית סי' תשצ"ג: וחדש פר"י הלבן ואינו (!) בחוצ' לארץ. הדברים האלה השודים בעיני ונראה שנלקו בשבוש וחסרון.

ר' יצחק ב"ר אשר הלוי (ריב"א), במקומות רבים; ראה גם ערך ר' יצחק ב"ר מאיר.

ר' יצחק מסימפונט, ראה מש"ב בערך ר' חיים כהן.

ר' יצחק ב"ר מאיר (ריב"ם), נזכר פעמים רבות, ומהם בע"ז סי' [ת]תקע"ה: השפוד והאסכלאית וכו' כך נראה לר"י בן רבנו מאיר אבל ר"ת דקדק וכו', ובתוס' ע"ז דף ע"ו ע"ב ד"ה אמר רב הונא נאמרו הדברים בשם ריב"א.

ר' יצחק ב"ר מרדכי (ריצב"ם), הקומץ רבה סי' ס"ה: שיעור הגליון וכו' בתי' מר' יצחק ב"ר מרדכי ודקדק דאפי' תיבה גדולה ושתי אותיות אחרונית הם תיבה (שלמו') [שלמה] כגון ישראל אינו יכול לכתיב חוץ לשיטה וכו', והיבאו הדברים במרדכי הלכות קטנות סי' אלשכ"א בשם סמ"ק.

ר' יצחק ב"ר שמואל, הוא ר"י בעל התוס', וממני רַבי תירתו של מהרי"ה בפסקיו.

ר' ישעי' מטראני, ראה מש"ב בערך גאון.

ר' מאיר, בפ' בסוי הדם סי' ל"ג: הורה ר' מאיר דשחיטת חרש שוטה וקטן לאו שחיטה היא כלל וכו', נ"ל שיש בזה ט"ס וצ"ל: הורה רבי כר' מאיר (חולין פ"ו ע"ב).

ר' משה גאון, ראה מש"ב בערך גאון.

ר' משה מפונטיז"א, ראה מש"ב בערך גאון ובערך ר' יעקב ב"ר מאיר.

ר' משה מקיאו, ראה מש"ב בערך גאון.

ר' נסים גאון, בפ' במה אשה סי' תע"ה: כל מקום שאסרו חכמים משום מראה עין אפי' בחדרי חדרים אסיר, רב ניסים גאון פסק דאין הלכה כך אך ר"י פוסק כך, בתוס' שבת דף ס"ה ע"א ד"ה אמר רב הובאו הדברים בסתם, אבל הובאו בשם אומריהם בתוס' ע"ז דף י"ב ע"א ד"ה בל מקום. — שם סי' תפ"ט: דהא רב ניסים גאון פי' דקיטע לא הליין א"ב שמעת' מיירי באדם שלם וכו', והדברים מובאים בשם מהרי"ח בהו"א שם סי' י"ה, ונראה שהיו לפניו בתוס' לשבת דף ס"ה ע"ב (עיי"ש בד"ה הקיטע יוצא) ולפנינו ליתא, אבל הובאו דברי ר' נסים בתוס' יבמות דף ק"ג ע"א ד"ה מאן דמסגי.

ר' עזריאל, בפ' ארבעה אבות סי' קצ"ב = תוס' ב"ק דף י' ע"א ד"ה כגון.

ר' פטר, ע"ז סי' [ת]תקס"ז: ופי' הר"ר פטר בספר הישר דווקא כשעושין את הזפת כדי לתקן היין וכו', בתוס' ע"ז דף ע"ד ע"ב ד"ה דהוי שיעא בשם ר' פטר ולא נזכר שם ספר הישר, ועיי' בספר הישר סי' תקט"ו ונרשם שם בסוף הענין „רף", ר"ל ר' פטר.

ר' שלום ריש מתיבתא, בפ' במה אשה סי' תנ"ה: ולא האיש בטבעת (שאין עליו) [שיש עליה] חותם וכו' וכן מנהג בישיבה וכן כתיב בפסק' דרב שלום ריש מתיבתא. הובאו הדברים בשם מהרי"ח בהג"א שבת ר"פ במה אשה, וכן איתא בשם רב שר שלום בהלכות פסוקות מן הגאונים סי' קל"ד (הוצאת ר"י מיללער צד 70 ועיי"ש בהערה ו').

ר' שלמה, רש"י (בקונטר', בקונטרסים), נזכר במקומות רבים מאד. — בפ' החובל סי' שנ"ב: פי' רשב"ם שאם מתחלה נכנסים כדי להעיד וכו' וכן נמצא בתשובת רש"י; כ"ה ברשב"ם ב"ב קי"ג ע"ב ד"ה ג' שנכנסו. — בפ' הגוזל עצים סי' ש"פ: ואם הוסיפו על המטבע

ר' חננאל. במקומות רבים. ראה גם בערך גאון ובערך ר' יעקב ב"ר מאיר.

ר' יהודה שירליאון. בפ' איזהו נשך סי' תרי"ה: וכן רבי' בפרי"ש הורה שיר ליאון בהדיא, והלשון משבש וצ"ל: וכן הורה ר' יהודה שירליאון בהדיא. כמ"ש בהג"א שם סי' ל"ד (ושם איתא: וכן מצאתי בפרישת הר"י וכו', ומכאן למד הח' גראס שחבר ר"י שירליאון תוספות על מס' ב"מ; ראה דבריו במה"ע Magazin לשנת 1877 צד 197 הערה 105). — ראה גם ערך גור אריה.

ר' יהודאי גאון. בפ' כל שעה סי' תש"ח: אמר רבא הילכתא חמץ בזמנו וכו' ופוסק לכל איסורים שבתורה במשהו ורב יהודאי גאון ור"ת וה"ג דאספמיא פוסקין בנותן טעם וכו'. וכן כתב מהרי"ח גם בפ' גיד הנשה סי' נ"א—נ"ג והובאו דבריו שם בהג"א סי' כ"ט, ובתוס' פסחים דף ל' ע"א ד"ה אמר רבא ותוס' חולין דף צ"ז ע"א ד"ה סמכינן אקפילא (ושם בטעות: רב יהודה גאון). — ראה גם ערך גאון.

ר' יום טוב (אולי בני של הריב"ן, נכדו של רש"י). בפ' גיד הנשה סי' נ"א—נ"ג: והר' יום טוב הקשה וכו', והובאו הדברים בהג"א פ' גיד הנשה סי' כ"ט בשם מהרי"ח, ושם איתא: והריב"ן הקשה.

ר' יוסף. בפ' ר' ישמעאל סי' קל"ט: תנא כוסמין מין חטין וכו' ופי' ר' יוסף דכוסמין אף מין חטין וכו'. בתוס' מנחות דף ע' ע"ב ד"ה תנא כיסמין, ולא נזכר שם שם ר' יוסף. — בפ' בתולה נשאת סי' ת"ה: והר' יוסף הביא ראי' ממסכת שמחות וכו', כמ"ש בתוס' כתובות דף ד' ע"א ד"ה אבל איפכא לא.

ר' יוסף טוב עלם. בפ' האשה נקנית סי' תשכ"ו: אמר רב אשי כמה אתה נותן לביך וכו' דכתיב רבנו יוסף ט"ע בסדר תנאים ואמוראים דהלכה כרבינא לגבי רב אשי. ליתא בתוס' שלפנינו, אבל איתא בסמ"ג עשין מ"ח ובהרא"ש פ"א דקדושין סי' ט"ז. — ראה גם מש"כ בערך גאון.

ר' [יוסף] פורת, פעמים אחרות.

ר' יעקב מאורליינץ [מאורלינ"ש]. בפ' הקומץ רבה סי' צ' = תוס' מנחות ל"ה ע"ב ד"ה אלו תפילין.

ר' יעקב ב"ר מאיר, רת"ם, נזכר פעמים רבות כמעט בכל דף ודף. — בפ' המוציא יין סי' תקכ"ח: ראיתי את מורי ר"ת והר' אפרים שלא היו חוששין לאבול (ר"ל סעודה שלישית) בזמן שלא היו רעבים ושאלתים והגידו לי זה הטעם. גם עוד היסיף לי ר"ת לומ' שהרוצה להחמיר ישלים במיני תרגימא דומיא (דסעודה) [דסעודת] סוכה וכו' וכן השיב להר' משה מסינפון בתשובותיו. והנה נפלה בזה טעות וצ"ל להר"ר משה מפונטייש"א [מפונטיז"א]. ראה בספר הישר דף פ"ב ע"א וע"ב (= הוצאת ראזנטאל סי' ס"ט אות ד' וסי' ע' אות ד'). אולם לראש דברי מהרי"ח: „ראיתי את מורי וכו'" לא מצאתי מקור. — פ' המקבל סי' תשע"ג: ובפר"ת בתשובה אחת המתחלת חיזרנו על כל צדי צדדין וכו', התשובה הזאת הלא היא כתובה על ספר הישר סי' תר"ז (= הוצאת ראזנטאל סי' ל"ב). — בפ' הקימץ רבה סי' נ"ז: ורת"ם כתב בהילכות ספר שלו, מובא בתוס' מנחות כ"ט ע"ב ד"ה שעטנז גץ, ושם כתוב: בתקון ס"ת שלו. — שם סי' ס"ג: ר"ת פי' בתיקון ס"ת שלו בשם ר"ח שאמר בשם גאון = תוס' מנחות דף ל' ע"א ד"ה כגון למשפחותיכם. — שם סי' ע': זה מצא ר"ת בסדר הקדמונים = תוס' מנחות דף ל"ב ע"א ד"ה והאידנא. — בפ' כל שעה סי' תשי"ז: ושאל ר"י לרבנו ת"ם על מדוכין שלנו מהו להגעילן והתיר לו ושוב חזר בו. וגם בסדר של פסח כתב בשם הר"ר שמשון ב"ר אברהם דאפי' על ידי הגעלה אסירי ולא ידע ר"י מנא להו. והלשון הזה מוטעה ומשבש וצ"ל: ר' שמשון

עיבר וד"ה ואין נושא את כפיו, ושונה מדעתם דעת רש"י בחולין שם ד"ה שליח צביר, ולשון „בפרישת גור אריה" לא מצאתי, ונראה שיש בזה טעות סופר או חסרון דברים או שניהם יחד. — ראה גם ערך ר' יהודה שירליאון.

ר' גרשם מאור הגולה. בפ' אעפ"י סי' תקכ"ט—תקל"א ובפ' אלו טריפות סי' תתקמ"ב (הלכות טריפות דר"ג), ראה מש"כ בערך גאון. — בפ' הכונס סי' שי"א: ורבנו גרשום בתשובה אחת על אנס גוי שאנס ביתי של ישראל ובא ישראל אחר ולקחו ממנו ופסק שלא יחזיר לו חנם אלא יתן ללוקח מה שהקנה(!) איתם כדאמ' בפ' האומנין; מובא בקציר בתוס' ב"ק דף נ"ה ע"א ד"ה אי נמי מבריח.

רב היי גאון. פעמים רבות. — בפ' הזהב סי' תקע"ו: ר"ח בשם גאון, כבר העירותי בערך גאון, שהובאו הדברים בתוס' בשם רב האי. — בפ' איזהו נשך סי' תר"י—תרי"א: כך פסק ר"ח בשם רב היי גאון אסמכתא מעבשיו קניא וכו' אבל מפר"י משמע דאע"ג דאתפסי' בב"ד בעי ב"ד חשיב (וקני מעבשיו) [וקנין ומעבשיו] פי' בספר הישר דטעמא דרב נחמן מקמי (ההדר) [דאהדריה] מניומי וכו' א"כ משמע אפי' היכא דתפים ליה מלוה גופיה לא קני [ד]הא הדר ביה רב נחמן (אמ') [מ"מ] איכא למימר דווקא במקרקעי דלא שייכא ביה תפיסה כולי האי וכו' ובענין זה שמעתי בשם ר"י הלבן אמנם צריך ראיה. עיי' בתוס' ב"מ דף ס"ו ד"ה ומניומי אמר ובמקומות המצויינים שם ובספר הישר סי' תצ"ה, ולא מצאתי לראשונים (שקדמו למהרי"ח) שהביאו בענין זה דברים שאמרם ר"ח בשם רב האי. אולם בפ' גט פשוט (דף קס"ח ע"א) כתבו הרי"ף והרא"ש: וקאמר גאון דהאי דינא ליתא אלא במתפים וכוותיה, ובשו"ת חמדה גנוזה (ירושלים תרכ"ג) סי' קל"ד הובא כן בשם רב האי (והעיר המו"ל שכן הוא גם בשערי צדק דפ"ח סי' כ"א). ודברי מהרי"ח היכאו — בלי הזכרת שמו שהשמיטו אולי איזה מעתיק או מדפים — במרדכי ב"מ סי' תקע"ה, אלא שכתב שם: פירש רבינו תם בשם רה"ג, וזו טעות וצ"ל ר"ח, ויש שם עוד שנויים אחדים ובסוף כתוב לאמר: ובענין זה שמעתי מרבינו יצחק הלבן, והעיר ר"ה מיכל באור החיים צד 507: „ואינו מפורש מי הוא השומע", אולם הנוסח שלפנינו במהרי"ח עיקר ונפתר ספקו של רח"מ. — בפ' איזהו נשך סי' תר"ה: מרבין על השכר וכו' ודווקא במילתא שאין דמיו קצובין היינו טרשא (כרב) [דרב] נחמן וכן פיסק רב היי גאון בשערים (מ"ב) [שער מ"ה]. מובא בתוס' ב"מ דף ס"ה ע"ב ד"ה והלכתא כרב חמא. — בפ' האשה נקנית סי' תשנ"ט: קיימא [לן] דפירי לא עבדי חליפין ובדמה הראויה להשתמש בה חשיב כלי, פר"ח ובשערים דרב היי גאון וכן פר"י וכו'. ושם סי' תש"ס: ובשערים דרב היי גאון בשער י"ג פסק דהמחליף דמי פרה בשור לא קנה. לא מצאתי הדברים לא בתוס' קדושין דף כ"ח ולא בתוס' ב"מ דף מ ה—מ"ז, אבל הובאו בסמ"ג עשין פ"ב.

ר' חיים כהן. בפ' השואל סי' תשכ"ג: ור"ח פי' לגבי בהמה נזק ולא שבת וכו', הובא בתוס' גטין דף מ"ב ע"ב ד"ה ושור. — בפ' לא יחפור סי' תתנ"ג: וכלי מתכות הנוגעים בכל טמאות הבאות מן המת הרי הן כמיתן וכו' ואסר ר"ת ליכנס באותו בית שיש בו מתכת וכו' אבל ר"ת ב"ן [בהג"א: ר' חיים זכרונו לברכה] מתיר מכה ההיא ברייתא חרב הרי היא כחלל וכו' ור"י מפינפינט [צ"ל מסינפונ"ט או מסימפונ"ט והיינו הק] דדווקא שנחלל בו המת הרי היא כחלל ואין נר' לר"י. עיי' בתוס' נזיר דף נ"ד ע"ב ד"ה ת"ש ושיטת ר"י מסימפונ"ט מבוררת יותר בר"ש פ"ק דאהלות, ומדברי מהרי"ח נראה שהי' כל הענין לפניו בתוס' לב"ב דף כ' ע"א (עיי"ש בתוס' שלפנינו ר"ה בהבית של מתכת). — ע"ז סי' התק"ע: ותרנגולות הרבה שנמלגו יחד וכו', אבל הר' חיים אומר דלא פחות' מבית השחיטה למ"ד בית השחיטה רותח וכו'. ליתא בתוס' ע"ז דף ע"ד ע"ב, והובאו הדברים בשם מהרי"ת בהג"א שם סי' ל"א ובמרדכי ע"ז סי' אלשס"א ובשו"ת מהר"מ בר ברוך דפוס לבוב סי' ת"ז בשם ר"ת כהן.

הגאונים אחר הרגיל שבני אדם רגילים לצאת ולבא בו וכו', מובא ברש"י מנחות דף ל"ד ע"א ד"ה אע"ג דרגיל בתר. — אלו טריפות סי' תתקמ"ב: בתשובת הגאונים שכתב רבני יוסף ט"ע, כבר כתבתי למעלה שהוא מתוס' חולין דף מ"ו ע"ב. — בפ' גיד הנשה סי' נ"א—נ"ג: ובתשובת הגאונים שכ' רבי' יוסף ט"ע מצא ר"ת יין שנתנסך וכו', הובא בתוס' פסחים דף ל' ע"א ד"ה אמר רבא ותוס' חולין דף צ"ז ד"ה סמכינן אקפילא, והוא בתשו' גאונים קדמונים שהו"ל ר"ד קאסל (ברלין תר"ח) סי' מ"ו, כמו שהעיר שם שי"ר במכתבו להמו"ל אות ג'. — בפ' הקומץ רבה סי' פ"ו: ור"ת מפרש דקדש והיה כי יביאך מימין הקורא וכו' וכן כתב רב היי גאון וכו' וכן בתשוב' הגאונים שכתב הר"ר יוסף ט"ע, והדברים מובאים בתוס' מנחות דף ל"ד ע"ב ד"ה והקורא קורא כסדרן. — בפ' אעפ"י סי' תקכ"ט—תקל"א: אמנם גאונים תיקנו בשתי ישיבות דין מורדת וכו' כן שלח רבי' שמואל בן רבנו עלי ראש הישיבה של בבל אל מר משה מקיאו[2] וכן [כתב] רב אלפס בשם גאון, וכן השיב הר' אושעי'[3] מטרני שכן כתוב בה"ג וכן כתב רב היי אע"פ שאין לכוף בעלה מכח הלכה מ"מ גאוני הישיבו[ת] שלבבל[4] תיקנו שיש לכוף בעלה מיד שיתן גט, ויותר מג' מאות שנה היה בימיהם שכתבו תקנה זאת, אמנם מן הכהובה לא כתבי.[5] וכן כתב רבנו גרשם[6] מאור הגולה שכופין אבל כתובתה הפסידה וכו' ותימא גדול[ה] שרבנו יעקב ור"י וכל הצרפתים לא כתבו מזה דבר. כל זה נמצא בשו"ת מהר"ם ב"ב דפוס לבוב סי' תמ"ג ובס' שערי תשובות מהר"ם ב"ב דפוס ברלין סי' תצ"ד (צד 64) עם קצת שנויים, וכן נמצאו מקצת הדברים בהג"א פ' אעפ"י סי' ל"ה בשם מהרי"ח, ובמהר"מ ב"ב נמצאה בסוף הענין מלת "העתקתי" ונראה שנעתקו הדברים מפסקי מהרי"ח. ועל התקנה הזאת רומזים דברי מהרי"ח שם סי' תקל"ב (והובאו דבריו בהג"א שם סי' ל"ו): ולפי תקנת הגאונים נראה דכייפינן לי' לחלוץ וכו'. — בפ' יו"ט של ר"ה סי' תתנ"א: וכתבו הגאונים הקדמונים שלא לומר ובראשי חדשיכם דלא ליתי למימני מיים שני כשאר ר"ח וכו', ליתא בתוס' ד"ה דף ל"ה ע"א ד"ה אילימא, אבל הובאו הדברים בתוס' ערובין דף מ' ע"א ד"ה זכרון אחד.

גור אריה (ר' יהודה ב"ר יצחק). בפ' הכל שוחטין סי' תתק"א: ופרש"י בפרישת גור אריה נתמלא זקנו לעשות שליח צבור ולירד לפני התיבה ולישא את כפיו היינו לעשות [שליח] צבור קבוע ולהתפלל בתעניות ובמעמדות, אבל (בהאי עלמא משתביא) [באקראי בעלמא משהביא] שתי שערות יורד לפני התיבה ונושא את כפיו, ועם כהנים גדולים אפי' קטן נושא את כפיו. עיי' תוס' חולין דף כ"ד ע"ב ד"ה נתמלא זקנו ותוס' מגילה דף כ"ד ע"א ד"ה ואינו

[1] בשם הגדולים לר"א נכדו של ר"ש שליצשטט (דברים עתיקים לרי"א בן־יעקב ח"ב צד 9): "מהרי"ה הוא ר יהזקאל והוא עשה פסקי תוספות והיה דודו של ר' אליעזר מתוך, וכל מקום שתמצא דודי הוא מהרי"ה", ותחת יחזקאל צ"ל יחזקיהו, והוא הוא שכתב עליו גם ר' יוסף ב"ר משה בספרו לקט יושר ח"ב צד 39: "ר' אליעזר מטוך הוא בן אחותו של מהרי"ח". אגב אעיר, כי מה שמובא בתוס' ב"ב דף מ"ד ע"ב ד"ה דלא הוי בשם מהר"ר חזקיהו, הכונה על מהרי"ח, וקרוב שהכניס ר"א מטוך את הדברים מתוס' מהרי"ה, כי דברים דומים לאלה נמצאים בפסקי מהרי"ח פר' חזקת הבתים סי' תתק"מ: ולאו דווקא מקרקעי וכו' ותו אפי' במטלטלי איכא למיחש שמא נמצאת שאינה שלו וכו' ונראה לומר דאפי' איכא עדים דלא הוו ליה מקרקעי דלעולם חיישינן דילמא אודי כמו שרגילי' לכתוב והקניתי לו ד' אמות בחצירי אע"ג דקים לן דלית לי' שום חצר וכו'. והפסקא הזאת כתוב אחריה "ל"ש" ובדקתי ומצאתי כעשרים פסקי דינים בספר שלפנינו, אשר "ל"ש" או "לש"י" חתום עליהם, ואינני יודע מה הציון הלזה.

[2] כן צ"ל, ובב"י: מקוצי. ראה רש"א פאזנאנסקי בספרו Babylonische Geonim etc. צד 22.

[3] במהרמב"ב: ישעי', והוא הוא.

[4] שם: הגאונים הראשונים.

[5] כן הוא הנכון וכן הוא בהג"א ובמהרמב"ב הנוסח משבש.

[6] בב"י: שמשון! ובמהרמב"ב: וכן כתב רבי' משה בר' מיימון, תחת רגמ"ה

אעפ"י סי' תקל"ד: אדם שאין [לו] במה לפרנס אשתו וכו' ור"י דחה ראיתו. ובתוס' כתובות דף ס"ג ע"א ד"ה באומר הביאו זה בשם ר' אליהו סתם (וכן בשו"ת מהר"ם ב"ב דפוס קרימונא סי' קכ"ו) ולא פורש שם מי דחה דבריו:

ר' אליעזר ממיץ. בפ' גיד הנשה סי' י"ט: ושומן שעל היותרת וכו' הרב ממיץ היה אוסר אותו וליתה (!). וכונתו על ר' אליעזר ממיץ כמ"ש בתוס' חולין דף צ"ב ע"ב ד"ה אמר אביי.

ר' אליעזר משונא. בפ' חזקת הבתים סי' תתק"ס: מיהו אם מכר בשטר וכו', מובא בשם מהרי"ח בהג"א פ' חזקת הבתים סי' נ"ג, ועיי' תוס' גיטין דף נ"ח ע"א ד"ה אבל בשטר קנה, ובתוס' כתובות דף צ"ה ע"א ד"ה כתבה לראשון לא נזכר שם ר' אליעזר.

רב אלפס. פעמים רבות, ואת שמו לא העלה על שפתיו.

ר' אפרים. ראה ערך ר' יעקב ב"ר מאיר.

גאון. בפ' הזהב סי' תקע"ו: ר"ח בשם גאון, והדברים מובאים בתוס' ב"מ דף מ"ה ע"א ד"ה ושאני הלואה בזה הלשון: ומיהו ר"ח פירש דהכי אמר רב האי גאון. — בפ' גט פשוט סי' ש"מ: בפר"ת פוסק כך בשם גאון כי זה (הוויא) [הדין] דאמר ביה לברר אינו נוהג אלא בטוען פרעתיך וכו', ובהג"א שם סי' כ"ז כתוב כן בשם ר"ח אבל לא מפי גאון. ראה גם ערך ר' יעקב בן מאיר. — בפ' אלו טריפות סי' תתקמ"ב: הני תרי איני דריאה דסמיכי להדדי וכו' אבל לכסדרן וכו' היינו רביתייהו וכשרה ולא אכפת לן. רש"י וגאונים. ור"י מפרש וכו' ובערוך בשם ר"ה קבלה רב מפי רב אפי' סמוכות באמצע וכו' ורבו' הגאונים פסקו כיון דהדא סירכא מחבירתה וכו' וגם בטריפות רבנו גרשום ובתשובות הגאונים שכתב רבנו יוסף ט"ע שצריך לנפח ולבדוק וכו'. כל הענין נמצא בתוס' חולין דף מ"ו ע"ב ד"ה אבל כסדרן וד"ה היינו רביתייהו, ותחת „טריפות ר"ג" איתא שם „הלכות טריפות דר"ג". — בפ' המוכר את הספינה סי' ל"ט: אבל הגאונים ורשב"ם פוסקים דנקני' במסירה לבדה. רשב"ם ב"ב דף ע"ז ע"א ד"ה ה"ג אמר אמימר, ועיי"ש בתוס' ובראש ובמרדכי סי' תשס"ב מש"כ בשם רב יהודאי גאון. — בפ' אור לארבעה עשר סי' תרפ"ו: ולהכניסו בבריתו של אברהם אבינו מברך לאחר המילה, ת"ס וגם בתשובות הגאונים, ובתוס' פסחים דף ז' ע"א ד"ה בלבער לא נזכרו תשובות הגאונים. — אלו טריפות סי' תתק"מ—תתקמ"א: אונא באומא כסדרן רש"י ור"ש הזקן מתירין וכן בתשובת הגאונים ור"ת אוסר וכו' וכן פוסק בה"ג ובתשובת רב משה גאון, וכל שאר רבותינו כרש"י. עיי' רש"י ותוס' חולין דף מ"ו ע"ב ד"ה היינו רביתייהו, ולא הזכירו שם את ר"ש הזקן, ולא מצאתי זכרו בענין זה, ובאו"ז ח"א סי' ת"א כתוב: וכן ר"ג ז"ל ורבינו ששון, ואולי צ"ל שמשון. ובדבר ר' משה גאון, הנה בתוס' חולין שם איתא: והרב ר' משה דפונטייז"א, וכבר העיר רשי"ר בתולדות ר' נתן הערה 41 ואמר, כי טעות נפלה בזה וצ"ל ר' משה מפביאה, שכן נמצא בספר הישר לר"ת סי' שס"ב: וכן מורין בבי מדרשא בתשו' הגאונים וה"ג ותשובות הרב ר' משה מפביאה, וכן כתבו באמת המחברים הנמשכים אחר ר"ת (מחזור ויטרי, ספר התרומה, שבלי הלקט ועוד), אולם כבר העירו שי"ר ואחרים אחריו, כי ר' משה מפביאה לא בא זכרו בערוך, וראה בהקדמת ערוך השלם צד XXXVIII שהאריך בדבר ובא לידי מסקנא, כי הערוך שלפנינו מקוטע. ובאו"ז במקום הנ"ל כתוב רק: ותשובת הרב ר' משה והוא נזכר בערוך וכו'. ועתה ראה גם ראה בסמ"ג עשין הל' טריפות (ובהגהות מיימוניות פ"א מהל' שחיטה אות ו' נמשכו אחריו) שכתב: וכן פסק רבינו משה גאון מפויאה והוא נזכר בערוך וכו'. והשואל ישאל, מה זה היה לו לבעל הסמ"ג שהעלה את ר"מ למעלה רמה ועדה אותו עדי „גאון"? ונראה בעיני שהרכיב יחד את הנוסח שבפסקי מהרי"ח עם הנוסח שבספר הישר, שהיו שניהם לפניו, אבל הנכון כמו שהוא במהרי"ה והכונה לר' משה גאון הנזכר בערוך ערך תפל ד' (ערוך השלם ח"ז צד רנ"ה). — בפ' הקומץ רבה סי' פ"א: מתשובו'

קדושין פרק א׳–ב׳, ואח"כ החרוזים האלה מהמעתיק: „לא מצאתי יותר, לא מפרש ולא פותר, וכי הסופר לבדו יִוָתֵר, קוס כל קישורייך התר, ערוך השולחן אבול והותר, ובתיקי הנח כל סתר, והנצל מכל מאירה, ומלכך תבטל כל תשמי׳ ע"ז".

עבודה זרה, והפסקים על המסכתא הזאת לא דקדק המחבר לכתבם על סדר הפרקים.

הרשימה הזאת תַראה אותנו לדעת, כי פסקי מהרי"ח אשר לפנינו בכ"י מקוטעים המה, והשאלה היא, אם יצאו ככה מתחת יד מחברם מסבה בלתי ידועה לנו, ודבר אמת בפי המעתיק אשר העיד פעמים שלא חבר מהרי"ח יותר, או נקרה נקרה לפני המעתיק ספר שחסרו בו פרקים או גם מסכתות שלמות מפני סבה מן הסבות. והנה כבר ראינו, כי את אשר הביאו המחברים מפסקי מהרי"ח הכל נמצא בכ"י אשר לפנינו, אולם יוכל היות כי אך מקרה הוא ואין מביאים ראיה מן המקרה. אבל יש בידינו מופת חותך וראיה ברורה שאין להרהר אחריה, כי הפסקים האלה שלמים הם אתנו כמו שהיו לפני הראשונים. כי הנה פסקי מהרי"ח היו אחד מהמקורים הראשיים, אשר מהם שאב ר׳ ישראל מקרעמזיר (או מקרימשא), מחבר הגהות אשר"י,[1] וכל המובא ממנו בהגהותיו בשם מהרי"ח נמצא בספר שלפנינו, אם לא דלג עליו המעתיק בטעות או נקרא עליו שמו של מהרי"ח ללא אמת, ובפרקים ומסכתות, אשר אין עליהם פסקים בכ"י לפנינו, לא נמצאו דברים מהם גם בהג"א.[2]

פסקי מהרי"ח מיוסדים בעקרם על דברי בעלי התוספות, וע"כ קראו להם גם את השם „פסקי תוספות", אולם לפני המחבר היו תוספות שאנץ בשלמותם כמו שהיו קודם מיעוטם ע"י ר"א מטוך, ושם מצא ומשם לקח מהרי"ח הרבה מאד מתורתן של ראשונים, ובפרט מדעות הר"י ור"ת ושאר בעלי התוס׳ וזולתם מגאוני וגדולי ישראל אדירי התורה, והדברים יש מהם שנשארו לנו לפליטה גם בתוס׳ שלנו ויש אשר היו בתוס׳ שאנץ ונשמטו מתוס׳ שלנו. והנני נותן בזה רשימת אנשי השם, אשר בא זכרם בפסקי מהרי"ח, עם הערות קצרות אשר במקצתן תהיה אולי איזו תועלת להוקרים.

ר׳ אחאי. שאלתות דרב אחאי, שאלתות דרב אחי, גם „שאלתות" סתם.

ר׳ אלחנן. פ׳ הגוזל עצים סי׳ ש"ן: אבל הר׳ אלחנן פי׳ בענין אחר וכו׳. בתוס׳ ב"ק דף ק׳ ע"ב ד"ה חייב באחריותו: והר"ר אלחנן פי׳ בע"א ולא מצאתי כתוב, ובהג"א שם הובאו דברי ר"א בשם מהרי"ח. — ע"ז סי׳ [ת]תקע"ב: והר׳ אלחנן פי׳ דלרבנן לא בעיא י"ב חדש שלימים וכו׳. הובאו הדברים בהג"א בע"ז פ׳ השוכר סי׳ ל"א.

ר׳ אליהו (הוא ר׳ אליהו ב"ר יהודה), ופעם אחת (בפ׳ האשה נקנית סי׳ תשצ"ז): הרב ר׳ אליהו, והן הן הדברים המובאים בשמו בתוס׳ קדושין דף מ׳ ע"ב ד"ה ויש אומרים אף פסול לעדות, אבל לפנינו עם הוספת המאמר: „בענין שאימי התלמוד לענין הקוה", ובמ"ש בראש שם. ראה גם ערך ר׳ אליהו הזקן.

ר׳ אליהו הזקן. בפ׳ מי שמת סי׳ ר"נ: ובמלוה לי׳ שנים פסק רבנו אליהו הזקן דשביעית משמטת וכו׳, והובאו הדברים בתוס׳ ב"ב דף קמ"ה ע"ב ד"ה ואין השביעית. — בפ׳

---

[1] = הג"א, במאמרי זה:

[2] מה שמובא בהג"א פ׳ לולב הגזול סי׳ כ"ה בשם מהרי"ח „יש במדרש וכו׳" מיוחס לו בטעית. במועד קטן פ"ב סי׳ ד׳ ופ"ג סי׳ ד׳ הובאו דברים „מהלכות מהרי"ח" וטעות היא, כי בעל ההגהות איננו קורא לפסקי מהרי"ח בשם הלכות ולא בשם אחר, זולתי בשמם הראוי להם „פסקי מהרי"ח" וגם זה רק במקומות מעטים מאד, ובכלל הוא כותב רק „מהרי"ח" או „לשון מהרי"ח". גם מה שהובא בהג"א לשלשת הפרקים הראשונים ממס׳ כתובות „מפריישת מהרי"ח" צריך תיקון, ויתכן שצ"ל: „מפריישת מהר"א". רק בפ"ק דסנהדרין ובפ"ג שם הובאו דברים בשם מהרי"ח, מקצתם לשונם יוכיח עליהם שאינם ממהרי"ח וקצתם אפשר שהם ממנו, והדבר צריך בירור:

אבל אין ספק שהספר ספרו של מהרי"ח, שכן כתוב בסוף פרק גיד הנשה: „עד כאן חיבר הר' חזקיהו ז"ל",[1] וכן אין ספק שהוא הספר „פסקי מהרי"ח", הוא ולא אחר, כי בדקתי עד מקום שידי מגעת וראה, כי כל מה שמובא בספרים בשם פסקי מהרי"ח נמצא בספר שלפנינו,[2] אבל לא מה שמובא „מתוספות" מהרי"ח או „מפרושיו".

בראש הקובץ (דף 1ᵃ—16ᵃ) נמצא מפתח גדול ומפורט לפסקי מהרי"ח על סדר הסימנים (הכתובים על הגליון, כמו במרדכי וספרים הדומים לו). והוא חסר בראשו ומתחיל מסי' רס"ז (סוף פ' שור שנגח) עד סי' תת"ר (סוף פ' חזקת הבתים). והולך ומונה מחדש מסי' א' עד [ת]תק"פ. ואח"כ יבוא מפתח כמוהו לספר פסקי ברכות למהר"ם בר ברוך, הנמצא ג"כ בקובץ שלפנינו, והוא נמשך והולך מסי' [ת]תקפ"א עד סי' תת"ר ומתחיל מחדש ומונה מספר מסי' א' עד סי' מ"ג. נמצא כי חסר המפתח לפסקי מהרי"ח מסי' א' (ריש פ"ק דשבת) עד סי' אלף (ריש פרק כסוי הדם) ומשם עד סי' רס"ו, שהיה כתוב (לפי השערתי) על ט"ז דפים. גוף הספר כולל ומקיף קכ"ה דפים (17ᵃ—111ᵇ) פסקי דינים לשנים עשר מסכתות ואלו הן:

שבת פרק א'—ח' והתחלת פרק ט' (שני סימנים).

ערובין פרק א' (חסר בסופו ונמצא שם מקום פנוי) ופרק ד'—ט', ואח"כ הערת המעתיק: „לא מצאתי יותר".

פסחים פרק א'—ד' ופרק ז'.

חולין פרק א'—ג' ופרק ו'—ז', ובסופו הערת המעתיק: „עד כאן חיבר הר' חזקיהו ז"ל".

מנחות פרק ג'—ח' ופרק י'—י"א.

בכורות פרק ה'—ח'.

בבא קמא.

בבא מציעא פרק א'—ט' וקצת מפרק י', ואח"כ הערת המעתיק: „לא מצאתי יותר".

בבא בתרא.

כתובות פרק א' ופרק ג'—י', ואח"כ הערת המעתיק: „לא כתב הר' [חזקיהו] יותר מכתובות והא לך מס' קדושין".

ולא ידע מה, ופה ובמקומות רבים מאד לא ידע לקרוא בספר אשר לפניו והרבה שבושים עד למכביר, גם היה אין במלאכתו וחסר מלות ושורות ולפעמים גם פסקי דינים שלמים.

[1] ר"ל שלא חבר מהרי"ח יותר על מס' חולין, אבל מה שבא אח"כ על מסכתות אחרות הוא מפסקי מהרי"ח.

[2] הגהות מיימוניות הלכות גזילה ואבדה פ"ט אות א' נמצא לפנינו בפ' הגוזל בתרא סי' תמ"ג; מש"כ שם אות ב' הוא לפנינו בפ' שנים אוחזין סי' תק"ד; מש"כ שם הלכות חובל ומזיק פ"ה אות ד' הוא לפנינו בפ' החובל סי' שס"ב; מש"כ שם פ"ו אות א' הוא לפנינו בפ' המניח סי' רל"ח; מש"כ שם פ"ה אות ד' הוא לפנינו בפ' הגוזל בתרא סי' תמ"ה. מש"כ בתשובות מיימוניות לס' נזיקין סי' י"ט הוא לפנינו בפ' הגוזל עצים סי' שפ"א; מש"כ שם סי' כ' הוא לפנינו בפ' הגוזל בתרא סי' ת"ן; מש"כ שם סי' כ"א הוא לפנינו שם סי' תנ"ו; מש"כ שם בתשובות לס' משפטים סי' נ"ט הוא לפנינו בפ' איזהו נשך סי' תרמ"ו; מש"כ שם בתשובות לס' שופטים סי' י"ד הוא לפנינו בפ' שנים אוחזין סי' תע"ה. מש"כ במרדכי סוף פ"א דב"ק סי' כ"ב נראה שהשמיטו המעתיק בטעות בבב"ק שם סי' ר"ז—ר"ח; מש"כ שם סוף פ' מרובה סי' ק' הוא לפנינו במרובה סי' של"ג; מש"כ שם בפ' השוכר סי' אלשנ"ז הוא לפנינו בע"ז סי' תקנ"ב; מש"כ שם סי' אלשס"א הוא לפנינו בע"ז סי' תקס"ה—תק"ע; מש"כ סוף פ' מי שהיה נשוי סי' שג"ב הוא אצלנו בפ' הכונס סי' שי"ה; מש"כ שם בשבועות סי' אלקנ"א הוא לפנינו בפ' הגוזל קמא סי' ת"א (והובאו הדברים בהגהות אשר"י שם סי' כ"ו, אלא שנשמט הציון „מהרי"ח" בטעות). ודי בכל אלה להוכיח, כי הספר שלפנינו הוא ספר פסקי מהרי"ח, וע"ד המובא מפסקים האלה בהגהות אשר"י אכתוב בסמוך.

פסקי מהרי"ח

מאת חיים בראדי, פראג.

ר' יחזקיהו (יחזקיה, חזקיהו, חזקיה) בן ר' יעקב ממיידבורג (מאגדעבורג) הוא אחד מגדולי הפוסקים ועמודי ההוראה, אשר מימיו אנו שותים ואת שמו אין אנו מזכירים. הוא היה גדול בעיני חכמי דורו ונתנו לו כבוד ויקר,[1] וחכמי הדורות שלאחריו השתמשו בספריו והלכו לאורו, ובפרט היו להם פסקי מהרי"ח לעינים, בבואם לחתוך דין ולקבוע הלכה. והספר הזה, פסקי מהרי"ח, אשר הזכירוהו אחרוני הראשונים וראשוני האחרונים, לא ידענו מה היה לו, כי נאבד ברבות הימים ולא שזפתו עוד עין רואי.

והנה בין כתבי היד הגנוזים באוצר הספרים אשר לקהלתנו, קהלת פראג המעטירה, יש קובץ ישן כתוב על קלף בתבנית 4°, והכתב כתב מרובע נוטה במקצת לכתב רש"י, כולל ענינים שונים,[2] והקובץ הזה השתמשו בו שנים מחכמי ישראל והם החכם ר' יואל מיללער[3] והחכם ר' משה ארי' בלאך,[4] ושניהם הניחו לי מקום להתגדר בו, כי אחרי העיון וההתבוננות ראה זה מצאתי בראש הכ"י את פסקי מהרי"ה, אשר לא פללנו לראותם עוד עד עולם. אמנם לא נקרא על הספר לא שמו ולא שם מחברו, ולא עוד אלא שבתוך הספר בעצמו (פ' יציאות השבת סי' ל"ח) מובא דין אחד בשמו של ר' חזקיה,[5] ודבר זה עלול להטעות את הקורא;

---

[1] הר"י אור זרוע השיב לו: פגעתי בבחור הממלא מקום אבותיו וכו' בחור נחמד הרב ר' יחזקיהו בן הרב ר' יעקב זצ"ל (או"ז ח"א דף כ"א סי' קי"ד). מהר"מ בר ברוך כותב לו: מה ידעתי ולא תדע אלופי ומיודעי כלכל ודרדעי מו' דודי (תשובות מהרמב"ב ד"ק סי' ב'); אף הוא אומר: וחלילה לי להתיר מה שאסר מהר"ר חזקיה וכו' ואני איני מתירה כלל עד שיתרפא מהר"ח ואבהנה דבר עמו (תשו' מהרמב"ב ד"פ סי' צ"ח, ובשערי תשובות דפוס ברלין סי' ס"ג צד 176 הגירסא: וחלילה לי להתיר מה שאסר מורי הר"ר יחזקיה). ר' אביגדור כהן השיב לו על שאלתו לאמר: עקב ענוה, תנוב בשיבה, ושלום ושלוה, אהרית ותקוה מורי הגדול הרב רבי חזקיה, איני כדאי ששלחת אלי אמנם כך דעת תלמידך נוטה וכו' (הגהות מרדכי למס' כתובות סי' תתכ"ג בדפוס ריווא דטרינט שי"ט, אשר בו השתמשתי במאמרי זה).

[2] והמה מפורטים ברשימתי לכתבי היד אשר בעקד הספרים הנ"ל (ההולכת ונדפסת) סי' 20.

[3] הוא הרפיס עפ"י הכ"י שלפנינו את ההלכות הקצובות דר' יהודאי גאון בספרו Handschrift-liche, Jehudai Gaon zugewiesene Lehrsätze, Berlin 1890, וראה שם צד 15 הערה 20 מש"כ ע"ד הכ"י שלפנינו ואיך טעה להשוב על פסקי מהרי"ח שהם תוספות מהר"מ בר ברוך.

[4] הוא הו"ל עפ"י הכ"י הזה תשובות למהר"מ ב"ב בספרו שערי תשובות ח"ב (ברלין תרנ"ב), ודבריו על אדות הכ"י הלא המה כתובים בהקדמתו לחלק א' צד IX.

[5] „ומספקא לי' (!) נר של שעוה שאין שייך בו הטייה אם יכול לקרות מאורו (!) הר' חזקי' מב"ל" והנוסה משובש וצ"ל: הר' יחזקאל ז"ל, כמ"ש בהגהות אשרי לשבת פ"ק סי' כ"ז, ומעתיק הכ"י העתיק

צדקי ויפתח ידו, להודות הדרכים אשר [דברי] נשברים מהם ומאי זה טעם אין לנו לסמוך עליהם. וביום שמעי טענותיו אידה על חובי, ואומר הדרי בי הדרי בי, וקורא על עצמי האם[1] אין עזרתי בי. אבל אם אינו מסביר פני ומאזין לדברי לעשות אחת משתי שאלות אלו אשר שאלתי ממנו ויאמר אלי א[י]ני רואה דבריך ואיני מטריח עצמי לשבור טענותם אני אומר לו
5 חלילה[2] לי אם אצדיק אתכם עד אגוע לא אסיר תומתי ממני, ואם[3] טעיתי בדברים אלו וטעיתי, אני מפיים מרבותי, שלא יאשימוני בכל הדברים אשר דברתי כי אלהים יודע ועד אשר כל הנסתרות לפניו גלויות כי לא באתי ללמד ולהורות, ולא להתגדר חלילה לי ולא להתגרות, אבל כונתי לנקות את נפשי, אולי אצא חפשי. כי מנעורי עד היום הזה הייתי מתלמד בחכמת הכוכבים ומתעסק בה וחוקר עליה ודורש אותה והייתי מחזיק את עצמי קונה חכמה
10 ומזמה, שאין בה עון ולא אשמה, ועכשיו כשראיתי חכמים ישרים וצנועים אשר המה מתחכמים וידועים, אינם מסכימים על דעתי, מאסתי את מלאכתי, ואמרתי בימי הילדות והשחרות, היו רנין אותי לכף זכות, על הכבוד אשר הייתי קונה לפני שרים ולפני מלכות, ועתה בעת הזקנה, תהיה לי זאת לשטנה, טוב לי לחפש גזרותיה ולספר אחר טיבתה עד שיחרה אף השונאים אשר ספרו ברעתה, ויגידו את כל חובתה[4] וגנותה, אילי יהיה כח דבריהם, מוכיח איתי ללכת
15 אחריהם:

ועתה אתם רבותי[5] אנשי תושיה ותורה, ובעלי תריסין וגבורה, אשר לכם כח לשלוט על החכמה ולמשול, אל תתנו לפני עור מכשיל, והורוני דרך אלך, אשר היא דרך המלך, כי כל[6] ישראל ערבים זה לזה, והשמן מהם חייב להזות משמני על הרזה, ומאיר את העינים להנהיג את הסומא, והרוה מן המים להשקות את הצמא, עד שיבאו הימים שיהיה כל אחד ממני שמח
20 בחלקו, ומגיע אל תאוותו וחשקו. יהי רצון מלפני אלהי השמים לזכותנו לעת ההיא ולקיים בנו מקרא שכתוב[7] ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם נאם ה' כי אסלח לעונם ולחטאתם לא אזכור עוד:

תמה האגרת שבח לאל ותפארת:

---

[1] איוב ו' י"ג: [2] שם כ"ז ה': [3] נדפס ע"י יה"ש בכרם חמד ח' נ"ט: [4] תיבה זו אינה ברורה ויה"ש הסְרָה ולא הגיד: [5] ע"כ בכרם חמד: [6] עי' שבועות ל"ט ע"א ועוד: [7] עי' ירמיה ל"א ל"ג:

ואמרו[1] ודורש אל המתים זה המרעיב את עצמו כדי שתשרה עליו רוח טמאה. כל אחר ואחד
(ממקומה) [מ]הקוסמים הודיעו רבותינו ז"ל את ענינו ופירשו את עסקי מלאכתו וראו ככלם
שהם אסורות לעשות כאשר אמרו[2] לא[3] תלמד לעשות, אבל אתה למד להבין ולהורות, ומן
ההיא עצמה הוציאו שהן אסורות לשאול בהם מפני שכתוב[4] כי תועבת ה' כל עושה אלה,
תמים תהיה עם ה' אלהיך:

ומשם ראו שאין שואלין בהם כדאמרי' מנין שאין שואלין בכלדיים דכתיב תמים תהיה
עם ה' אלהיך, ותמצא הפרשה אשר דרשו בה רבותינו ז"ל על כל המלאכות שהן אסורות
להתעסק בהן ולעשותן משם הזהירו לדרוש בהם ולשאול אותם ויהיו כלדיים בכאן נאמרים
על כל המתעסקים במלאכות האסורות לעשות שהן הרטומין ואשפין וכשדים ומכשפים וכל
הקוסמים ונקראו אלו כלדיים מפני שאנשי בבל וארץ [11v] שנער היו עוסקין בכל החכמות
האלה וכידוע שכל שוכני הארצות ההם הם ארמיים כדכתיב[5] וידברו הכשדים למלך ארמית,
שדברו בלשון האימה אשר הם ממנה. ובני[6] ארם עוץ וחול (ויתר) וגתר ומש. ולא נזכרו בכל
אלו לא כלדיים ולא כשדיים ונקראו כלדיים לשוכני ארץ שנער ונקראים כשדיים ונקראים
סיראנים וגם שמות אחרות והשם הכולל לכלם נביאי השקר ואחר כך כלדיים ועל זה השם
קוראים ללישנא דרבנן לישנא דכלדאי וכשדים היו ממשפחת המלכות בימי נבוכדנצר הרשע
והיו הם הממלאים ידיהם לעביד טעותם ולהיותם כומרים בבית טעותם משם נקראו מזלי
כחות הכוכבים כשדים מפני שהיו כומרים בבית הצלמים והכלדיים הם שאר עם הארץ
המתעסקים בשאר החכמות והכשדיים הם משפחה אחת מהם ויהיה כל כשדי נקרא כלדי ואין
כל כלדי נקרא כשדי. וכיון שאמרו רבותינו ז"ל אין שואלין בכלדיים (וקנסו) [כנסו] עמהם
כשדים שהיו מזלי הכחות וכל המתעסקים בשאר החכמות החוקרות על העתיד והיו דבריהם
אלו כאלו אמרו אין שואלין במכשפים ולא בכלדיים ולא במעוננים ולא בכל החכמות שהן
דומות להן מפני שהכלדיים היו מתעסקין בכל החכמות ההן:

ונתברר לנו בירור יפה אין שואלין בכלדיים ונתגלה לנו אי זו היא חכמה הראויה ללמוד
ולעשות ואי זו מותרת ללמוד ולא לעשות ונראה מתוך הדבר הזה כי המנהיג החכמות הראויות
ואם תהיה כוונתו לשם שמים ויכול להקרא חסיד ריב העולם קורין אותו חסיד שוטה אבל אם
יהיה מקיל בא(י)סורו[ת] ומחמיר בראו[י]ות כגון אשר אנו רואין היום שיש מקילין בשואלי התרפים
ומקלקלי חצים ומחמירי' על המעיינים בחכמת הכוכבים אין אנו קורין אותו האיש חסיד שוטה,
מפני שהוא יוצא מן הדרך ונוטה, וראוי להקרא אשם וחוטא:

ודי לנו בכל הטעמים אשר הקדמנו להראות כי המחמיר על החתן אשר הצריכנו לבוא
עד הלום הוסיף להחמיר ואסר דבר שאין בו שום איסור ואע"פ שידוע וברור כי מעשיו כלם
הם לשם שמים ויראת אלהים וכל הדברים אשר הקדמנו, מפיו למדנו, ומימיו שאבנו.[7] וכל
חכמה שהיא ידועה לכל אינש די בארעא, נהירן ליה כשבילי דנהרדעא.[8] אם ראוי הוא אם
יישר בעיניו, וייטב לפניו, ויראה שדברי אלו טובים ונכוחים לגלות לנו את כל לבו, (ו)יכבדנו
בהודעת טוב ניבו, ואל יעזבנו עומדים בספיקה, והולכים בחשיכה, כי הוראת האמת והוראת
הדרך הנכון היא מדת חכמים, ומנהג נבונים ותמימים, וראוים אנו [ו]כל שומעי דבריו להודות לו
ולשבחו על רוב חסדיו וטובתו, ונחות רוחי וענותנותו. ואם יראה דברי אלה שהם שגגה ושגיון,
[12r] ודברי הבל ושגעון, ואינם ראוים לדבר אותם ולא לטעון בהם יגדיל עלי חסדו, ויעניק

---

[1] עי' שם שם; [2] שבת ע"ה ע"א; [3] דברים י"ח ט'; [4] שם י"ב וי"ג; [5] דניאל ב' ד';
[6] בראשית י' כ"ג; [7] עי' פירוש ס' יצירה לר' יהודה בר ברזילי צד רנ"ה ומקומות אחרים; ודברי שזה"ת
במבוא צד י"ט „מיום אחד" צריכים תקון; [8] עי' ברכות נ"ח ע"ב;

וטוב הוא שיהיה אדם אוסר על עצמו כל המלאכות אשר שאל מלך בבל עליהם מפני שקראם קסם והתורה אסרה הקסמים בכתוב[1] לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף. וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים. ואתה אומר כי כל המלאכות האלה נקראים קסמים וזה שאמר קוסם קסמים הוא כלל גדול ויהיו פרטיו מעונן ומנחש ומכשף וכל הנזכר אחריהם. ויש לך לומר פרט וכלל ופרט[2] אי אתה דן אלא בעין הפרט ותמצא אומר שלא אסרה תורה מן הקסמים אלא אלו שהם נזכרים בכתוב הזה ויהיה זה מקיל והראשון מחמיר. וראיה לך מן הקסמים שהם כלל גדול ואינה מלאכה בפני עצמה שהוא אומר בכאן ושואל אוב וידעוני וקורא מעשה האוב שאלה ולהלן הוא אומר[3] קסמי נא לי באוב ולא אמר שאלי ללמדך שכל מעשה האומנות האלה האסורות בכתוב הזה נקראות קסם. ועוד ראיה אחרת שאתה מוצא מעונן ומנחש ושאר הנמנים בכתובים האלה מפורש בדברי רבותינו ז"ל מעשה כל אחד מהם וענין מלאכתו ולא פירשו בתוכם קוסם קסמים מפני שהוא כולל את כלם. הם[4] רבותינו ז"ל אמרו[5] לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש אין לי אלא בנו ובתו בן בנו ובן בתו מנין ת"ל[6] בתתו מזרעו למולך. ואמרו[7] במעונן ר' עקיבא אומר זה המחשב עתים ושעות ואומר היום יפה לצאת מחר יפה ליקח ערבי שביעית חטים יפות עקורי קטנית מהות[8] רעות. ואלו מחשבי עתים ושעות הם הסומכים על נסיונותיהם אשר נסו בימיהם מדרך סברתם ואינם רואים זה מדרך חכמת המזלות ולא ממהלכות הכוכבים מפני שחכמת המזלות אינה נותנת הוראה ליום ידוע מכל שבוע, אם יום זה ראוי לדבר בשבוע זה (אי אינו) [יכול יהיה] ראוי לו לדבר(ים) בשבוע אחר אבל יכול יהיה מסוכן בו, וכן אין ערבי שביעית יפות לחטים ולא נוהגות מנהג אחד לדבריהם. והמעונן לדברי ר' [11r] עקיבא (נוהג) [מנהיג] ימים ושנים מנהג אחד ומפני זה (אמרו) [נאמר] אין המעונן נוהג באומנותו מנהג חכמת המזלות ולא מנהג חכמה בעולם לא לדברי ר' עקיבא האומר מחשב עתים ושעות ולא לדברי חכמים האומרים אוחזי עינים ולא לדברי ר' ישמעאל[9] שאמר מעביר שבעה מיני זכור על העין. ואמרו[10] מנחש זה האומר פתו [נפלה מפיו מקלו] נפלה מידו צבי הפסיקו בדרך נחש מימינו ושועל משמאלו ואמרו[11] תנו רבנן לא תנחשו כגון אלו המנחשים בחולדה ובעופות, ואלה הם המדברים על מאורעות העולם מן האותות הנמצאים בכוכבים ובחיות ובעופות, והאומנות הזאת מצויה בעולם בידי הספנים ועובדי עבודת האדמה כגון האומרים אם תהיה הלבנה בלילה הראשונה או בשנית מקפת אותה עגולה שחרחורת יהיה אות על הגשם יבא בחדש ההוא ומענין שחרחורת אשר יהיה בעגולה יהיה הגשם ואם תהיה החמה זורחת והאויר המקיף לה אדום יסערו רוחות מן הצד אשר הצבע אדום נראה שם וכן אומר[ים] בכל כוכב וכוכב משבעה כוכבי לכת וגם בכוכבים המאירים מכוכבי שבת וכגון האומ[רים] קול העורב בלילה וקול תרנגול בתחלת הלילה מעידים על גשם והחולדה אשר תשמיע קולה ותרקד תעיד על הקור, וכגון סימנין אלו הן דרכי המנחש בעופות ובכוכבים. ואמרו[12] המכשף העושה מעשה ולא אוחז את העינים ומעשה המכשפים אשר זכרנו למעלה הודעים עתות גבורות הנמצאות בעולם וגם מעשה החרטומים הלוקטים העשבים והאילנות בעתות ידועים הם מעשה ואין אוחזים את העינים ואמרו[13] וחובר חבר אחד חבר גדול ואחד חבר קטן אפילו נחשים ועקרבים. ואמרו[14] בעל אוב זה המדבר בין הפרקים ובין אצילי ידיו ידעוני זה המניח עצם ידוע בפיו והוא מדבר מאליו.

[1] דברים י"ח י' וי"א: [2] והנה פרט וכלל ופרט כמו כלל ופרט וכלל, עי' בפירו החדש על מר גבי על מדת הכ"פ צד כ"ה: [3] שמואל א כ"ח ח: [4] אולי צ"ל הנה אנו הרין: [5] עי' סנהדרין ס"ד ע"ב: [6] ויקרא כ' ד: [7] סנהדרין ס"ה ע"ב ועי' ד"ס: [8] בכ"י מהות: [9] עי' ד"ס: [10] עי' סנהדרין ס"ה ע"ב: [11] עי' שם ס"ו ע"א: [12] ספרי: [13] סנהדרין ס"ה ע"א: [14] עי' שם ע"ב:

המכשפים נחשבו כאלו הם משתתפים עמהם ככתוב[7] ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלטיהם,
והיה יכול לומר ויעשו חרטומי מצרים, ומתוך שאמר גם הם למדנו שהכתוב הכנים המכשפים
עמהם מפני [10r] שלא גערו בהם. ואנו רואים מכאן שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על
המצרים במצרים לא היתה מהן אחת שהיתה יכולה להיות מדרך מהלכות הכוכבים כדי
להודיע לאימות העולם חסרון חכמתם נגד גבירתו ית' שמו. וכן אתה אומר שכל גזירה שהקב"ה
גוזר על אומות העולם הרשעים אינו גוזר אותה אלא בעת שאין [עדות] הכוכבים מעידה על
הגזרה ההיא ואלו היתה הנבואה מעין עדות הכוכבים מה היה הנביא בא להודיענו. אבל נכון
הוא שתהיה הנבואה שלא כעדות המזלות והכוכבים כדי שיהיו כל חכמי האומית נואלים
ונסכלים ונבהלים נגד גזרותיו ית' שמו בעת שיראו עדותם ומחשבותם חוזרות לאחור. וכן הוא
אומר[1] אים אפוא חכמיך ויגידו נא לך וידעו מה יעץ ה' צבאות על מצרים, להודיעך שהגזירה
אשר יעץ להביא על מצרים הבקיאים בחכמת המזלות רואים אותה אבל היתה חכמתם נוהגת
גזרות שהם תמורות הגזירה ההיא דכתיב[2] חכמי יועצי פרעה עצה נבערה, ולא בא הכתוב
להראות שקרנות חכמי מצרים אבל להודיע גבורתו אשר מבטל כחות הכוכבים ומסיר את
גבורתם עד שיהיו החכמים בעיניהם סכלים דכתיב[3] משיב חכמים אחור ודעתם יסכל. ואין
אחד יכול להבין הגבורה הנפלאה אם לא יהיה בקי בחכמת המזלות בעת שיראה גזירת הכוכבים
בטלה לנגד צדקת הצדיקים ורשעת הרשעים ויוסיף יראה ואמונה:

ומכאן אתה רואה שהחכמה הזאת מוספת ביראת שמים ובדעת אלהים ומראה היא
נפלאות השם וגבורתו. ואין שאר ארבע החכמות שזכרנו מחכמת הכוכבים נוהגות מנהג זה אבל
כלם אסורות להתעסק בהם מפני שהם נמשכות לע"ז ומזלזלות ביראת שמים:

ויש מלאכות אחרות במותם ואם אינם ראויות להקרא חכמה הם נקראות מלאכה וערמה
והכתוב קרא אותן או רובן קסמים ככתוב[4] כי עמד מלך בבל על אם הדרך בראש שני דרכים
לקסם קסם קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בכבד, אלו שלש מלאכות הנעשים בחצים
ובתרפים ובכבד קרא אותם קסם והוא מין אחד שהוא כולל את כלם. והחצים הנזכרים בכאן
יכול יהיו מן חץ[5] שנון, לך[6] מצא את החצים, אשר הם חצי הקשת והיה מלך בבל מקסם
בהם ויכול יהיו החצים אבנים מן ויגרס[7] בחצץ שני, ואחר[8] ימלא פיהו חצץ, ויהיה הקסם
באבנים וכן מצאנו הערביים אשר היו בארץ קדר אנשים אומנתם לקלקל באבנים על הארץ
והיו יודעים מזה על אי זה דרך ילכו ואי זה מעשה יעשו ויכול יהיה קלקל בחצים נאמר
על המלאכה ההיא. והתרפים היו צורות ותמונות כגון מראות זכוכית על דמיונות רבות שהיו
מסתכלין בהם בכל עת שהיו נמלכים לעשות דבר [10v] לראות אם טוב הוא ואם מיטב ומה
שהיו רואים במראה ההיא היו סומכים עליו. ואתה מוצא בארצות האלה מה שהוא דומה לתרפים
כגון אלו שמביטין בזכוכית מלאה מים מונחת על דבר אדום ומסתכלין בה ואין מרימין עפעפיהם
ממנה עד שיראה להם בתוך המים אשר בזכוכית דמות הדבר אשר הם שואלים. וכמוהו המביט
בצפרנים או בכתף[9] או בביצה הצבועית בדבר קלל וזהיר כגון זפת או שמן זית, כל אלו ממין
שאלת התרפים כי התרפים הם ממשמע תורף הדבר אשר הוא ענינו ודמותו וכן הוא תרגומו
צלמניא ורבינו סעדיה פירש אותם דמיונות ותמונות:[10]

---

[1] ישעיה י"ט י"ב: [2] שם שם י"א: [3] שם מ"ד כ"ה: [4] עי' יחזקאל כ"א כ"ו: [5] עי' משלי כ"ה י"ח: [6] שמואל א' כ' כ"א: [7] איכה ג' ט"ז: [8] משלי כ' י"ז: [9] בספרי תולדות הכשפים לא מצאתי אלא הכנסת הראש בין הברכים בלבד: [10] בתרגומו הערבי לתורה, בענין רחל, אלתמאתאל בלשון יהיד, עי' הוצאת J. Derenbourg צד מ"ח הערה ח':

הזיתים ולבצור הכרמים ומיני הפירות ולכרות עצים ולבנום והיו יודעים כל הנאסף בכל יום ויום מה יהיה טיבו ולאי זה דבר הוא מועיל. והיה הכל כמוס עמהם ובעת הצורך היו מחברים כל המינים אשר היו גנוזים עמהם הראוי לחבר בעת ההיא ולעשות מלאכתם להגביר כח דבר זה ולהחליש כח דבר אחר ו(ל)מעשיהם אלו כשהיו לוקטים מן השדה וכשהיו מחברים לעשות היה בלחש שהיו לוחשים ובשמות טומאה ושמות שדים. והכת הזאת נקראין בלשון ערב אצחאב אל חיל. ופירושו בלשון הקדש בעלי הצדדין ונקראים עוד בלשון ערבי אצחאב אל אסחאר:

ובכל הכתות האלה היתה חכמתם וא[ו]מונתם תלויה במהלכות הכוכבים שלא כדרך יראת שמים ובמדומה לי שכל ארבע כתות האלה נזכרו יחד בספר דניאל בחלומו של נבוכדנצר הרשע ככתוב[1] ויאמר המלך לקרוא לחרטומים ולאשפים ולמכשפים ולכשדים להגיד למלך חלומותיו. ויהיו אלה הארבעה אשר פירשנו דרך אומנתם ויהיו החרטומים הם הנקראים המצדדים והאשפים מזילי הכחות והמכשפים בעלי התמונות והכשדים הם הנקראים נמשכים. ומצאנו אלה הארבעה נזכרים בספר דניאל בלשון ארמית דכתיב[2] בארין עלין חרטומיא אשפיא כשדיא גזריא. ועוד כתיב[3] חרטימין אשפין כשדאין גזרין הקימיה אבוך מלכא. ובידוע שהחרטומין והאשפין והכשדים הנזכרים ראשונה בלשון הקדש הם חרטומיא אשפיא וכשדיא הנזכרים שנית בלשון ארמי [9v] אבל המכשפים אשר בלשון הקדש יכול יהיו גזריא אשר בלשון ארמית מפני שאין דרכם לדבר על העתידות והארבעה הנזכרים בלשון ארמית דרכם לדבר על העתיד או יהיה גזריא הם המעיינים במזלות ונקראו גזריא מפני שהם דעתם בכל עדות הכוכבים שגזרתם קיימת ואינה על תנאי אבל יש להם רשות לגזור ולקיים ומפני זה נקראו גזריא. והדעת הזאת יפה בעיני מפני שהוא אומר בחלום של נבוכדנצר הראשון כל[4] קבל די כל מלך רב ושליט מלה כדנא לא שאיל לכל חרטום אשף וכשדאי. זכר מן הארבעה אשר קרא נבוכדנצר שלשה וחסר המכשפים מפני שאין דרכם להודיע כדבר הזה אבל אומנתם לפרש כח הנמצאות בארץ מתי יגבר ומתי ידל. ומן הדרך הזה לא זכר אותם דניאל בעת שאמר לו [ל]נבוכדנצר רזא[5] די מלכא שאיל לא (חרטומים) [חכימין] אשפין (כשדאין) [חרטמין] גזרין יכלין להחויא למלכא. לא זכר המכשפים מפני שאין דרכם לגלות רזים ולא דבר על העתיד וזכר גזרין המעיינים במהלכות הכוכבים במזלות מפני שדרכם לדבר על העתיד אשר הוא סתום משאר בני אדם. ולא זכרו אותם הכשדים בפני נבוכדנצר מפני שזכרו חרטום אשף וכשדאי מפני שלא [היו] בתוך הקרואים לפני המלך בעת ההיא וכן חסר דניאל את הכשדים ולא זכר אותם בתוך חכימין אשפין הרטומין גזרין מפני שהם תלמידי האשפים ונמשכים אחריהם והם מטונפים בע"ז יותר מן האשפים ומפני זה לא ראה לזכור אותם. ובמקום אחר נחסר[ו] החרטומים ככתוב[6] קרא בחיל להעלאה לאשפין כשדיא וגזריא. ולא זכר ביניהם החרטומים מפני שאינם ראויים לשאול אותם על דבר שהוא מעמיק בחכמה ובבינה כגון כתב כתיב על גירא די כותל היכלא. וראינו הכתוב חסר השלשה במקום שלא היה צריך אליהם ולא זכר כי אם המכשפים לבדם ככתוב[7] ויקרא פרעה לחכמים ולמכשפים, קרא את החכמים אשר הם מכשפים בעת שראה המטה אשר נהפך לנחש מיד קרא למכשפים אשר הם יודעים העתות אשר יגברו בהם כחות כל הנמצאות בעולם לראות היש בעת ההיא כח לצורת הנחש או היש כח לעצים או למטות מדרך מהלכות הכוכבים לעשות כדבר הזה והיו המכשפים נואלים והודו כי אין לנחש אלא חיות הנשיכה [ואין לו] שום כח בעת ההיא ואין בחכמת הכשוף התלוי במהלכות הכוכבים כח על הדבר אלא שהחרטומים אשר כל מלאכתם גנוז עמהם מעתים שעברו היו מזדרזים לעשות ומפני שלא גערו בהם

---

[1] דניאל ב' ב: [2] עי' שם ד' ד': [3] שם ה' י"א: [4] עי' שם ב' י': [5] שם שם כ"ז:
[6] עי' שם ה' ז: [7] עי' שמות ד' י"א:

יכול לומר שהגזרה הזאת הָיתה גזורה עליו לפני שאלתו בבעל זבוב ואם כן מה כח הנביא
להודיענו כי מות ימות אלא שאלתו גרמה [8v] מיתתו וכן אמר לו[1] יען אשר שלחת מלאכים
לדרוש בבעל זבוב אלהי עקרון לכן המטה אשר עליה שם תמות, ואלו לא היה שולח לא היה
נגזר עליו. וכן ר' עקיבא שהפחידוהו הכלדיים כשבטלה [הגזרה] לא אמר דברי הכלדיים
5 שקר הם אבל אמר וצדקה תציל ממות. וכן שמואל כיון שלא נתקיימו דברי אבלט החשבוני
לא אמר שקרן הוא אלא אמר וצדקה תציל ממות. ומפני זה הוא היוב כל היודע חשבון התקופות
והמזלות להשוב אותן ואם יראה עדות טוב אל יבטח אבל ישמר ויזהר שמא יגרום החטא ואם
יראה עדות שאינה טובה יעשה תשובה ויפיל תחנה לפני המקום אולי יישר בעיניו לבטל מעליו
הגזרה. ותמצא האומנות הזאת חובה על היודע אותה להחזיק בה כדי שתהיה מחזקת (אומנותו)
10 [אמונתו] ויראתו ומוסיפה בתפלתו וצדקתו בכל עת. ועל זה אמרו רבותינו ז"ל היודע לחשוב
תקופות ומזלות על חשבון מהלכות הכוכבים ופי[רוש] נזקי גזירותם, והיה צריך לזכור התקופות
והמזלות מפני שאין ערך הכוכבים ועדותן נודעת אלא מתוך המהלכות. ואלו הן שתי החכמות
הנדבקות ביראת שמים מחכמות הכוכבים אשר ישראל חייבים ללמוד אותן ולהתעסק בהן:
ויש חכמות אחרות שהן תלויות בכוכבים אשר היו רוב האומות מתעסקין בהם ואין רשות
15 לבר ישראל להתעסק בהם מפני שהן תלויות בע"ז ומזלזלות ביראת שמים כי כל האומות שעלה
בלבם שהכוכבים מועילים ומזיקים בדעתם וברצונם הוסיפו ברשע ובזדונות עד שנדמה להם
שעבודתן והקרבתן מועילים לפניהם ועלה בלב רבים מפני שרות טומאה באה עליהם מן
הכוכבים לצוותם ולהזהירם ולהורות להם דרך עבודתם. והיו הרשעים האלה מטעים את אנשי
דורם ועושים להם צלמים ופסלים לעבדם ומלמדים להם דרך עבודתם וחוקקים דתי רשע
20 שהיו נוהגים בהם בנימוסיהם אשר גוזרים להם דרך עבודתם ואלו נביאי השקר או נביאי הבעל
הם נקראים בלשון ערבי[2] ואצ̇עי אל (ואמיא) [וצאיא], ופירושו מיסדי הנימוסים, ותלמידיהם
ההוגים דתיהם המעוותות הם נקראים אל אתבאע, ופירושו הנמשכים אחרי הרשע. ולכל אומה
ואומה מעובדי הפסילים אחר שהוא מסור להם נימוס הרשע ההוא ואנשים רבים אחריו נקראים
כת אחת. ואחריהם כת אחרת שהם נקראים בלשון ערב (מוסתגל) [מוסתנזל] ביאל קוי, ופירושו
25 מזילי הכחות. היו ההטאים האלה בנפשותם צודים ותותכים על העתות שיהיו בהם אשר הם
רוצים להזיל את כחו במעונו אך באחת מן המנות היפות אשר היו זוממים שהם נתונות לכוכב
ההוא ברקיע והיו מקטרים לכוכב ההוא או מקריבין לפניו דברים [9r] שהם ראוים להקריב
לו בעת ההיא לדעתם והיו מוילים בזה כח הכוכב ההוא אל הארץ לעשות רצונם ולהגיד להם
שאלתם. ואלו שני כתות הרשעים הם עובדים ע"ז ממש ומשתחוים לאל אחר ארורים יהיו הם
30 וכל העושה כמעשיהם. ואנו מוצאים כת שלשית (ה)אבא[3] אל טליצמאת, ופירושו בעלי התמונות
ואלו היו מעיינים מהלכות הכוכבים וחוקרים על סדר הליכתם נגד אי זו צורה הם סובבים מן
הצורה אשר ברקיע השמים הנדמה להם שהם מעיינים צורת העולם הזה ובעת שהיו רואים
הכוכב ההוא סובב כנגד הצורה בחלקה מן המזלות ובצד שהיא בו מפאת צפון או פאת דרום
היו עושים צורה כמוה מאי זה מין ממיני המתכות שהיה ראוי לה אם הכוכב מכוכבי היושר הוא
35 מאמץ כח הצורה ההיא ואם מכוכבי הנזק הוא מבטל אותה. ואלו היו יודעים מתי תדל ומתי תגבר
כח ממיני הנמצאות בעולם הזה ונשארו עד עתה ממעשה אלו הרשעים דמיונות רבות. ואחריהם
כת רביעית שהיו יודעים בנימוסיהם ממהלכות הכוכבים באי זה עת ובאי זה יום יהיה ראוי
ללקוט כל עשב ועשב ממיני העשבים ולאסוף כל זרע וזרע הזרועים ולארות הדבש ולחבוט

---

[1] עי' שם שם ט"ז; [2] הנני נותן תודה לח' טורטשינר שפתר לי הבטויים הערביים; [3] האות הראשון איננו ברור ונראה שדעת המעתיק למחקו;

להם יראת שמים אומ׳ שכח הכוכבים כח מלא ושלם ויכולים הם להועיל ולהזיק ברצונם ובדעתם וגזירתם קיימת אין בה תנאי, וחכמי ישראל הנאמנים אשר אמצם המקום ביראתו וקדשם בתורתו והיו מקבלים החכמה מרוח הקדש ומפי הנביאים אומרים כי כח הכוכבים והמזלות אינו כח שלם ואין להם רשות להועיל ולהזיק בדעתם וברצונם אבל הכל במאמר ובצווי ובכל 5 עת שהקב״ה רוצה הוא מסיר ממשלתם וממיר את גזרתם. זהו ההפרש אשר בין חכמי ישראל וחכמי האומות באומנות הזאת:

ושתי החכמות האלו שבהו רבותינו ז״ל והיו חוקרים עליהם ומתעסקים בהם ועל שתיהם חייבו[1] כל היודע לחשוב תקופות ומזלות להיות מחשב אותם לקיים מה שנאמר[2] כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, ואין אתה יכול לומר שזה שאמרו לחשב תקופות ומזלות 10 הוא על חשבון ארבע תקופות השנה המסור בעבור, כי זה הוא דבר קל ואין בו חשבון גדול ולא חכמה יתרה וכל אומות העולם יכולין לחשב אותם. ואם תאמר שחשבון תקופות ומזלות הוא חשבון כל שבעה כוכבים לדעת מושבם במזלות והתקופות לחשבון חמה ומזלות לחשבון הכוכבים נאמר, אם חשבון התקופות חכמי ישראל (ש)בהם יודעין מועדים ושנים חשבון הכוכבים אי זו חכמה יש בו אם לא יחשוב מותרן בארץ, אבל הוא אומר כאשר החמה מקפת את רקיעה 15 כן כל כוכב וכוכב מקיף את רקיעו וכאשר [8r] לחמה ארבע תקופות ברקיעה שבהם יתחלף מהלכה ומעמדה מן הארץ והן ארבע תקופות השנה כן לכל כוכב וכוכב ארבע נקודות ברקיעו יתחלף בהם מנהג מעמדו ומהלכו והן לו ארבע נקודות כימי מסבו על גלגלו, והיה מספיק להם לומר לחשוב תקופות בלבד, ומפני שאמרו תקופות ומזלות ידענו שהתקופות הן חשבון מהלכות הכוכבים והמזלות חשבון גזרותם הנראות בארץ, כי כן אנו קורין לעדות הכוכבים 20 וגזרותם מזלות אנו אומרים לטוב מהם מזל טוב ולתמורתו שאינו טוב מזל רע, ועליו הביא ראיה מן הכתוב כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים כי חשבון מהלכות הכוכבים אינה חכמת (הכוכבים) ישראל לנגד העמים אבל רוב העמים בחשבון הזה זריזים מישראל, אבל חכמת ישראל ובינתם לעיני העמים היא שצדקתם מבטלת מעליהם גזרת הכוכבים וגזרת הכוכבים על העמים קיימת ואינה בטלה אלא אם הקב״ה מסיר כח הכוכב ומחלישו, ואין כח 25 הכוכב נחלש לישראל מפני שאין לו ממשלה עליהם. ואם חכם אחד מחכמי האומות יביאו לידו שני מולדות דומים זה לזה במזלם האחד לגוי והשני לישראל ימצא כל גזרות קשות במולדו של ישראל ינצל מהם והגוי הרשע יכשל בכלם ועל זה יהיו חכמי האומות תמהים מאד ונבהלים ורואים גדולת ישראל. ועוד יש הפרש גדול בין ישראל ובין האומות אם תהיה גזרה אחת ראויה לבא על ישראל וגוים והקב״ה רוצה לבטלה מעל הגוים הוא מסיר את כח הכוכב 30 ומבטלו ובשיסור כח הכוכב תבטל גזרתו מעל ישראל וגוים יחד כי לא נשאר כח הכוכב להזיק ולהועיל. ואם הקב״ה רוצה לבטלה מעל ישראל אינו מחליש את כח הכוכב מפני שאין למזלו ממשלה על ישראל ומפני שאין כחו נחלש גזרתו קיימת על הגוים ועל זה אמר הכתוב[3] כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה׳ אלהינו בכל קראנו אליו, אמר חכמתכם תהיה לעיני העמים אשר (ת)יראו גזירות הכוכבים בטלות מעליכם בקרוא לאלהים ואינה בטלה 35 מעליהם. וכזה תראה חכמת ישראל כי כל חושבי הכוכבים היו רואים לחזקיהו מלך יהודה שאין מלכותו מוסיפה על י״ד שנה ומפני צדקתו ותפלתו הוסיפו ימי מלכותו על כפל גזירות הכוכבים והחושבים למזלות מכירים הכבוד הזה. וכן אחזיהו[4] בן אחאב מלך יהודה היו גוזרין עליו שירפא מחליו וכן היו רואים לו כומרי בעל זבוב אלהי עקרון אשר שלח לשאול באלהים אחרים ונאמר עליו בגזירה[5] המטה אשר שבב עליה לא יקום ממנה כי מות ימות. ואין אתה

[1] עי׳ שבת ע״ה ע״א: [2] דברים ד׳ ו׳: [3] דברים ד׳ ז׳: [4] עי׳ מלכים ב׳ א׳: [5] עי׳ שם שם ד׳ ו׳ ט״ז:

נכסיה אמרו ליה כלדאי בולהו נכסיך יוסף מוקיר שבי אכיל להו, שהודיעוהו שם האיש דאכיל לנכסיה ואין דרך חכמי המהלכות [כן] כי הם אלו היו יודעים שהגוי יאבדו נכסיו לא היו יודעים כי פלוני יאבלם כאשר אמרו הכלדיים מוקיר שבי אכיל להו וכן הא דאמרינן [אמרו] כלדאי לאימיה דרב נחמן בריך גנבא יהא לא שבקתיה גלויי רישיה אינו דרך חכמי הכוכבים כי הם היו
5 יכולין לראות אם גנבא הוא אבל לא היו יודעים אם כסוי הראש מועיל לו, ואין זה הוצאת דבר מתוך דבר אשר פירשנו אותו למעלה שאין כסוי הראש תלוי בגניבה משום צד בעולם. וכן זה שאמרו כלדאי לר' עקיבא על ברתיה דטרקא לה חויא אינו דרך חכמת הכוכבים כי אין כח בם להעיד על מקום המיתה אם הם רואים בשדה אין אומ' בשדה פלוני ולא בגן פלוני, ומשם אמר[נ]ו שאין כח הכלדיים וכח חכמת הכוכבים שוה. ואמרו[1] שמואל ואבלט הוו יתבי והווי אזלי הנך אינשי
10 לאגמא אמר ליה אבלט האי אזיל ולא אתי, והענין הזה יכול להעיד עליו חכמת הכוכבים ולומר בדרך בשעה זו יארע לו כך וכך ומפני זה קראו אבלט בשמו מפני שהיה מחכמי מהלכות הכוכבים ולא אמ' עליו אמרי כלדאי כאשר אמרו בר' עקיבא ובאימיה דרב נחמן:

ונראה לנו שחכמת הכוכבים אינה מלאכת הכלדיים אבל הכלדיים מעמיקים יותר ממנה ומפני זה נאמר שהכלדיים במלאכתם אשר הם חוקרים בה על העתיד להיות אינם נוהגים
15 ממנהג חכמי הכוכבים בחקירתם על הענין הזה. ואם אנו מפרשים החכמות והמלאכות אשר הם תלויות במזלות ובכוכבים מה הם ועל כמה צד בני אדם מעיינים בחכמת הכוכבים ומתעסקים בה במלאכת צבא השמים ותראה משם מעשה הכלדיים אם היא תלויה בחכמות האלה אם לא:

ונאמר החכמה הראשונה מחכמת הכוכבים היא החקירה על צורת הארץ והשמים ותמונתם ולתת ראיות ואותות עליהם שהם עגולות כתמונת הכדורית והארץ עומדת ושוקעת באמצעית
20 הרקיע והרקיע מקיף אותה וסובב עליה ממזרח למערב ולחקור על צורת הכוכבים ומשכנן ברקיעיהם והדוכן האחד תחת השני ולדעת צורת מהלכן ממזרח למערב ומעמדם בפאת צפון ודרום מקום השוה ברקיע ומאופן גלגל המזלות וגם קירובם וריחוקם מן הארץ ולחשוב את כל מהלכותם כדי לדעת בכל כוכב וכוכב מקום מעמדו מן המזלות ואם צפון ודרום נראה מקו אופן המזלות ואם קרוב או רחוק מן הארץ ואם ישר או נזור במהלכו וכל התלוי בענין זה שאיני
25 צריך להאריך בפירושו. והחכמה הזאת היא המעולה בכל חכמת הכוכבים וחכמי ישראל הקדושים [7ᵛ] וכל חכמי האומות היו חוקרים עליה ודורשין אותה ומשתבחים בעמידתם על סודה ואין בין חכמי ישראל מחלוקת בחכמה הזאת ובין חכמי האומות כי אם בדברים מעטים:

והחכמה השנית התלויה בחכמה הזאת היא דעת הממשלה והכח הנתונה לכוכבים ולמזלות בסביבתן על הארץ ואי זה כח נתן לכל כוכב וכוכב בעמידתן בכל מזל ומזל ואיך
30 ישתנה הכח הזה בשנוי מהלך הכוכב ברקיעו בעמידתו לצפון ולדרום ובהתקרבו ובהתרחקו מן הארץ וביושר מהלכו ונזורו ומשתכל כח מהם בארץ ובכל אשר עליה ובכל אדם ואדם במולדו ובקורות המתחדשות עליו כאשר הוא מסור ומנוסה ביד חכמי האומנות הזאת בין היה מסור בידם מפי קדמוניהם על דרך הקבלה או רוח אלהים או על יד נסיון שנסו אותו בחייהן האחרונים. וחכמי ישראל היו מעיינים בחכמה הזאת כאשר מצאנו בדבריהם רמז מזה דאמרי
35 האי מאן דשבתאי יהא כך וכך האי מאן דצדק כך וכך יהא וכאשר הוא מפורש בדבריהם יותר מזה בברייתות הכתובות על שמם.[2] ואין ביניהם ובין חכמי האומות בממשלת הכוכבים שום מחלוקת גדולה כי אם (בהרבאת) [בהכרעת] כחם למעשה כי חכמי רשעי אומות העולם אין

---

[1] עי' שבת קנ"ו ע"ב: [2] ברייתא דשמואל פרק ט' (ברייתא דמזלות ט"ו), ועי' צונץ בהמזכיר שנה ה' צד ט"ו (= Gesammelte Schriften III, 242 f.) ומר אבי בספרו Der Jüdische Kalender צד כ' הערה ה' וקויפמאנן Gesammelte Schriften I, 377:

אנשי המבול אמרו[1] הסיר כוכב אחד מכימה והביא מבול לעולם, מפני שלא היה המבול בא
לעולם אם לא היה כח המזלות בטל והסיר כוכב מכימה אשר במזל שור ולא הסיר כוכב ממזל
אחר מפני שהמבול היה בחדש אייר אשר כימה זורחת במזרח או במרחשון אשר כימה שוקעת
במערב כי בשני החדשים האלה נחלקה דעת רבותינו על זמן המבול ובשני החדשים האלה
כימה בזריחתה ובשקיעתה שולטת על הגשמים ועל הרעמים ומעידה על רבוים או על מיעוטם
בכל שנה ושנה לדברי כל המעיינים בחכמת הכוכבים, ומפני שהיה המבול בימי מלכות כימה
משם אמרו הסיר כוכב מכימה והביא מבול אם באייר היה המבול הסיר כוכב מכימה והיא
זורחת ואם במרחשון הסירו והיא שוקעת להודיע שאין הב״ה מבטל אלא כח הכוכב המושל
בעת ההיא על הדבר אשר הוא עתיד לחדשו או לבטלו מעל אומות העולם, אבל על ישראל
אינו מבטל כח הכוכב מפני שאין לכוכבים ממשלה עליהם. והכ״ה במעשה אברהם אבינו הודיע
[6ᵛ] שני הענינים האלה הודיעו כח ישראל שאין לו מזל והודיעו כח הכוכבים על אומות העולם
שאמר לו צדק במערב ומוקימנא ליה במזרח והביא שני הענינים האלה מפני שאברהם אבינו
יצאו ממנו אומות רבות אשר ממשלת הכוכבים עליהם ועליהם אמר לו צדק במערב מוקימנא
ליה במזרח, שבטל כח הכוכבים מפני שאין מזל לישראל. וזהו שאמר[2] לו ישמעאל יחיה
לפניך, אשר עליו בטלת כח המזלות, אמר לו כן יהיה, ועוד את[3] בריתי אקים את יצחק אשר
כחו גדול מכח צבא השמים (אקים את יצחק) וביצחק[4] יקרא לך זרע, ויהיה זרעו קיים ולא
(יקרה) [יהיה] כח לכוכבים על זרעו:

וכבר ראינו [מ]מעשה אברהם אבינו שאין בחכמת הכוכבים שום אשמה מפני שאברהם
אבינו היה מתעסק בה או בדומה לה. וראינו שהיא חכמת אמת מפני שהב״ה לא בטל עדות
הכוכבים מעל אברהם עד שהמיר את מעמדם ואוקים צדק במזרח. וראינו שהמזלות שולטות
על אומות העולם ועדות הכוכבים שולטת וקיימת עליהם ואם הב״ה רוצה לבטל[ה] הוא מסיר
את כח הכוכבים ומבטל את עצתם שאמר רב(א) צדק במערב מוקימנא ליה במזרח. וראינו
שאין לצבא השמים כח למשול על ישראל. ועוד ראינו משם דבר חמשי שחכמת הכוכבים
מוציאין ממנה דבר מתוך דבר שאמר[5] הנה בן ביתי יורש אותי, והוא לא ראה זה אלא ראה
שאין לו בן ומתוך שראה זה הוציא ממנו הנה בן ביתי יורש אותי. וזה כגון החכם שאמר לאיש
ההוא בניך בני זנונים יהיו אמר לו מאין ידעת ומאין הכמת לזה אמר לו ראיתי שכל אשה שאתה
נושא בכתובה תהיה עקרה וראיתי שיהיו לך בנים ומתוך זה ידעתי שילדי זנונים הם, וזו היא
הוצאת דבר בחכמה הזאת:

ומכל אשר קדמנו יתבאר שחכמת הכוכבים ראויה ללמוד אותה ולהחזיק בה. אלא
מתוך שיכול לעלות בלב אדם שחכמת הכלדיים שהזהירו רבותינו מלשאול בה היא חכמת
הכוכבים אשר דברנו בה (צד) [עד] עתה אנו באים להקור על ההפרש אשר ביניהם ונאמר
שחכמת הכוכבים (כוחות) [נותנת] להודיע מן הדבר העתיד להיות כללו ואינה יכולה להודיע
את פרטו ואת טביעת עינו וגופו ממש. אם היא מעידה שהאיש הזה יהיו לו שדות וכרמים אינה
יכולה לומר שדה איש פלוני תהיה קנויה לך או כרם אשר במקום זה יהיה לך על תנאי ותקנה
מלאכתם ואין בה כח להוסיף על זה ולא להיות על דרך אחרת כי אינה רואה אלא כח המזל
ועדותו אשר הוא מעיד בשמים ואינו רואה טביעות עינו בארץ אבל רואה מינו וכללו, זה דבר
ברור ומוחזק ביד כל אנשי יודעי החכמה הזאת. ודברי הכלדיים אינם כך אבל הם מעידים
על עצם דבר וגופו ממש כדאמרי׳ [7ʳ] יוסף[6] מוקיר שבי הוה ההוא גוי בשיבבותיה והווי נפישי

---

[1] עי׳ הגרסא בר״ה י״א ע״ב: [2] בראשית י״ז י״ח: [3] שם י״ח כ״א: [4] שם כ״א י״ב: [5] עי׳ שם ט״ו ג׳:   [6] שבת קי״ט ע״א:

במולדיהם אין בה שום אשמה. מפני שהיא דומה לחכמה שהיה אברהם אבינו מתעסק בה. או יכול נאמר חכמה אחרת היא. כי זה שאמר אברהם אבינו נסתכלתי וראיתי שאיני ראוי לבן הוא דרך דברי חכמי הכוכבים בחקירתם על מולות בני אדם. ומפני שאין אדם יכול לומר על אברהם אבינו אשר הכיר כבוד קונו בן שלש שנים[1] ואמר עליו הב"ה עקב[2] אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורותי. שהיה מתעסק בדבר שיש בו צד אשמה או 5 עבירה. אבל חייב אדם לומר שכל דבר שהוא דומה לדבר (שהוא) [שהיה] עוסק בו אברהם אבינו אין בו שום אשמה. ומכאן נאמר על חכמת מהלכות הכוכבים שאין בה שום אשמה ונאמר על דברי הכלדיים אם הם דומים לדברי חכמת הכוכבים אין בהם שום אשמה מן הצד אשר הם דומים בו אליה. זהו הדבר הראשון הנראה מתוך המעשה הזה. ונראה ממנו שחכמת מהלכות 10 הכוכבים חכמת אמת וראויה להחזיק בה וללמוד אותה מפני שהקב"ה אמר לאברהם אבינו צא מאצטגנינות שלך שאין מזל לישראל ולא אמר לו צא מאצטגנינות שאינה חכמה ולא ראיותיה אמת ולא ראויה ללמוד. וכל זה היה יכול לומר אליו אם לא היתה חכמה זאת ראויה להחזיק בה וללמוד אותה. ותהיה מכאן חכמת הכוכבים קרויה חכמה וראיותיה אמת וראויה לדרוש וללמוד. ויכול אותה לקרות עוד דבר שלשי והוא מזל שאין מזל לישראל, והוא שהצדיקים 15 מישראל יכולין לבטל מעליהם גזרות מהלכות הכוכבים בצדקתם ובתפלתם מה שאין כן בשאר אומות העולם כאשר אמרו[3] אמר ר' יוחנן מנין שאין מזל לישראל שנאמר[4] כה אמר ה' אל דרך הגויים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה. גוים יחתו ולא ישראל יחתו. ואמרו שאין מזל לישראל מפני שכל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל שאלמלא לא היו ישראל מקבלין התורה היה כל העולם שהוא שמים [וכוכבים ומזלות] חוזר לתהו ובהו 20 ואם שמים וכוכבים ומזלות בשביל ישראל איך יהיה להם ממשלה עליהם.[5] אבל כח לישראל וזכותם המעמידה את העולם גדול מכח הכוכבים ומשם אמרו אין מזל לישראל שאין כח במזל לקיים אותותיו ועדותיו על ישראל אבל צדיקים שבישראל יכולים בכח [6r] זכותם לבטל מעליהם כח המזלות כדכתיב[6] וצדקה תציל ממות. ואע"פ שאמרו אין מזל לישראל אמרו שהמזלות מעידות לישראל כדאיתא[7] אמר ר' חנינא מזל מעשיר מזל מחכים ויש מזל לישראל. 25 ולא היה ר' חנינא בדבריו אלו חולק על ר' יוחנן ורב ורב יהודה ושמואל ור' עקיבא שאמרו כלם אין מזל לישראל. אבל טעמו של ר' חנינא היה מזל לישראל שהוא מעשיר ומחכים או מוריש ומסכיל אלא שזכות ישראל מבטל מעליהם עדות המזלות ונמצא יש מזל לישראל ואין מזל לישראל מפני שאין המזל מעיד להם אין עדותו קיימת אבל היא תלויה במעשה ישראל וזכותם. ואם הקב"ה רוצה לבטל גזירות הכוכבים מישראל אינו מבטל כח הכוכב המעיד על 30 הגזרה ההיא אבל הגזרה בטלה מאליה מפני שאין לכוכבים ולמזלות ממשלה על ישראל. ואם המקום רוצה לבטל גזירות הכוכבים מעל אומות העולם הוא מסיר תחלה כח הכוכב המושל על הגזרה ההיא ו[מ]בטל את ממשלתו ואחר כך הוא מקיים את עצתו באומה ההיא. כי כן מצאנו כיון שהיה ישר בעיניו ית' כמו להאריך את ימי חזקיהו המלך ולהוסיף על עדות הכוכבים במולדו אשר מתיבה אמר לו ישעיהו בנבואה מת[8] אתה ולא תחיה. לא ראינו שהסיר כח הכוכב 35 ולא בטל ממשלת המזל אבל אמר[9] הנני יוסיף על ימיך חמש עשרה שנה. וכן בבתו של ר' עקיבא שהצילה הב"ה ממיתה לא אמר ר' עקיבא שהסיר הב"ה ממשלת המזל אבל דרש וצדקה תציל ממות ואין מזל לישראל. ואין הענין כך באומות העולם אבל בגזרה הבאה על

---

[1] נדרים ל"ב ע"א: [2] בראשית כ"ו ה': [3] שבת קנ"ו ע"א: [4] ירמיה י' ב': [5] מגלת המגלה תחלת שער ה' (כ"י מינכען דף רמ"ד ע"ב): [6] משלי י' ב' וי"א ד': [7] עי' שבת קנ"ו ע"א: [8] מלכים ב' כ' א', וישעיה ל"ח א': [9] ישעיה ל"ח ה':

ונסדר את החקירה על הדרך הזה ונאמר כי השואל בכלדיים ושומע אל עצתם והושש לדבריהם
הוא עובר על דברי חכמים[1] וחייב מיתה כי אמרו ז"ל אין שואלין והוא שואל והוסיף על השאלה
שהשש לדבריהם והוא מתוך מעשיו אינו אלא חייב או משניהם או מאחד מהם. אלא אם שמעון
שאל את הכלדיים ולא חשש לדבריהם ו[לוי]שמע לעצתם ולא שאל אותם. היש לנו לומר
ששניהם חייבים חובה אחת או לומר שחובת שמעון גדולה מחובת לוי או שמעון לבד חייב ולוי
פטור. אין אנו יכולין לפטור לשמעון מחיוב וכיון שאנו מעיינים בדבר היה נמצא לוי אשר חשש
לדבריהם ושמע לעצתם ולא שאל אותם פטור מכל חובה מתוך דברי רבותינו ז"ל מפני שאמרו[2]
ר' עקיבא הויא ליה ברתא אמרי ליה כלדאי ההוא יומא דעלייא לבי גננא טריק לה חויא ומתה
הוה דאיג אמילתא טובא. [5r] ואין אנו יכולין לומר שר' עקיבא שאל בכלדיים כי לא אמרו
רבותינו כך, חס ושלום יהא ר' עקיבא עובר על דברי חכמים, אבל הכלדיים אמרו לו והוא לא
שאל ומפני שהיה דאיג אמילתא טובא אנו רואים שהוששים לדברי כלדיים. וכן אנו אומ' שומעין
לעצתם מאימיה דרב נחמן בר' יצחק[3] דאמרי לה כלדאי בריך גנבא הוי לא שבקתיה גלויי
רישא אמרה ליה כסי ראשיך, ומתוך ששמעה לעצתם צותה לכסות את ראשו ולא גערו בה
חכמים ש"מ שומעין לעצת הכלדיים. ויהיה ברור לנו שרבותינו ז"ל לא הזהירו אלא משאלת
כלדיים בלבד אבל החושש לדבריהם ושומע לעצתם אין בכך כלום:

ונחזור לחקור עוד על האזהרה שהזהירו משאילת הכלדיים, אם היא מדרך חכמתם
שהם מתעסקים בה יש בה צד ע"ז או צד ולזול ביראת שמים והזהירו על השאלה מפני החכמה
שיש בה עבירה, או דילמא לא הזהירו על השאלה אלא בדרך השאלה ממש מפני שהן בחקירתם
על החכמה הם דורשים בדבר שיש בו צד עבירה ונמצא כאלו משתתף עמהם במעשה. ולפרק
הקושיא הזאת אנו באים לחקור על דברי הכלדיים וחכמתם מה היא עד שנראה אם יש בה
צד עבירה או לא. ואנו מוצאים בדברי רבותינו ז"ל מדברי כלדיים שלמדו לאימיה דרב נחמן
בריך גנבא הוי, וזה דומה לדברי המעיינים במהלכות הכוכבים בשהם אומרים הנולד במזל
זה או השולט עליו כוכב זה גנב יהיה או עשיר יהיה או חכם יהיה וכן אנו מוצאים בדברי
רבותינו ז"ל שלא על לשון כלדיים אבל במלתא רווחתא שהיה כתוב על פנקסו של ר' יהושע
בן לוי[4] כגון האי דבחמה יהא כך וכך ובנגה יהא כך וכך עד האי דבמאדים הוי גבר אשיד
דמא אמר רב אשי או גנבא או אומנא או טבחא או מהולא אמר רבא אנא במאדים הואי אמר
ליה אביי מר נמי עניש וקטיל. ודבריהם אלו דומים לדברי הכלדיים ולדברי (נמי) [חכמי]
מהלכות הכוכבים, ודבר דהוו ביה ר' יהושע בן לוי ורבא ואביי והיה כל אחד מהם נותן טעם
הוק איך נוכל לומר שיש בו צד עבירה, אבל אנו רואים מכאן שרבותינו ז"ל היו עוסקין בחכמת
הכוכבים והמזלות והורשים אותה ולא היו נמנעים ממנה ונוכל לומר בדברי הכלדיים מפני שהיא
דומה לדבריהם בענין הזה שאין בה צד עבירה אלא מפני שהם חוקרים על דבריהם מדרך
שיש בה צד עבירה משם הזהירו רבותינו ז"ל לשאול בהם:

ואנו מבארים הענין הזה מדרך אחרת ונאמר שדברי המעיינים במהלכות הכוכבים
ודרכיהם באומנתם דומה לאברהם אבינו שאמרו רבותינו ז"ל[5] אמר אברהם לפני המקום רבונו
של עולם נסתכלתי באסטגנינות שלי ואיני ראוי להיות לי בן אמר לו צא מאצטגנינות שלך
שאין מזל לישראל מאי דעתיך [5v] דקאי צדק במערב מהדרנא ומוקימנא ליה במזרח והיינו
דכתיב[6] מי העיר ממזרח צדק וגו'. ואנו רואים מן המעשה הזה שהכמת מהלכות הכוכבים
המדברת על מזלות כל אדם והורשת את הקורות הבאות עליהם ממעמד הכוכבים והמזלות

[1] ע"ב נדפס בלבנון ואח"כ „בשלמה האגרת": [2] עי' שבת קנ"ו ע"ב: [3] עי' שם: [4] עי' שם ע"א:
[5] עי' שם ונדרים ל"ב ע"א: [6] ישעיה מ"א ב':

אבל אירע לי דבר בענין הזה שאני צריך לפרשו בכאן ולהודיע כל טענות וספקות וקושיות אשר בו עד שיתבאר האמת בענין הזה. היה[1] תלמיד אחד גדול מאוהבי[2] היקרים בעיני נכנס לחופה ביום הששי והסכימה דעתי להכניסו לחופה בשעה שלשית מהיום בעת צאת הקהל מבית הכנסת והיתה עצתו ישרה בעיני מאד מפני שהיא שעה נפרדת ושולטת עליה לבנה והיא ראויה[2] להתחיל בה בכל דבר טוב לדעת כל העולם והיתה ראויה לכך ממהלכות הכוכבים, אלא שהוזקק לאחר הדבר מפני מת מצוה שנזדמן בעיר וראו אנשי החתונה שהיו ראשי העדה ונשיאיה לקבור את המת תחלה ונתאחרה הכנסת הכלה עד שהשלימו צרכי המת וחזרו הקהל מקברו בסוף שעה חמשית מהיום ותחלת ששית אשר היא זוג ושולט עליה מאדים ולא היתה ישרה בעיני מדרך מהלכות הכוכבים וממזל הצומח. וכשראיתי כך אמרתי לו הואיל ונתאחר הדבר עד שעה ששית המתן עד שתעבור השעה הזאת ותבא שעה שביעית שהיא נפרדת ושולטת עליה חמה וראויה היא להתחיל בה בכל דבר ועוד שיש לה מעלה אחרת מדרך מהלכות הכוכבים.[3] וישמע האיש לעצתי ונתפתה לדברי ועלה בלבו ובלב חבריו להמתין. אלא שהיה שם מי שקשה עליו הדבר ואמר שההמתנה הזאת שאלה היא בכלדיים[4] ורבותינו ז"ל אמרו[5] אין שואלין בכלדיים, והעושה מעשה זה עובר הוא על דברי חכמים וזהו שאמר שמואל פורסא דדמא חד בשבא וכו' אינו אלא בהקזת דם בלבד מפני חולשה הבאה על הגוף בהקזה ואין לנו ללמוד ממנו דבר אחר. והוסיף[6] בדבר ושנה ושלש עד שנכנס החתן לחופה בשעה ששית בעל כרחו:

ומפני שהדבר הזה בא על ידי הייתי בעיני כאלו כל השומעים מחזיקים אותי בחזקת עובר וחוטא ולפיכך [4v] אני צריך לתת טעם לדברי ולהציל את נפשי לפני המקום ולפני עמי ככתוב[7] והייתם נקיים[8] מה' ומישראל. ואני מחזיק בדברי ואומר שזה (המאמר) [החמיר] במקום שאין חומרא והנהיג איסור בדבר שאין בו איסור כי כל האומר שעה פלונית מיום פלוני יפה לדבר זה או האומר יפה להתחיל בדבר זה בשעת צדק או בשעה שמזלה טלה או מזל שור עולה ויורד הוא כאומר מימי העשב הזה יפים לעינים והמאכל הזה יפה לשינים או לבני מעים או הסם הזה משלשל או הסם הזה מעצם ומעצר. וכאשר אין הסם הזה והמאכל והעשב נוהגין מנהג אחד כן השעות אינן נוהגות בכל אדם מנהג אחד כי דברי זה כדברי זה אין אומ' עליו לא איסור ולא התר. וכן האומר על הילוד אשר צדק מושל עליו במולדו ישר יהיה או עניו וכל הילדה אשר נוגה גובר במולדה יפה תהיה ונאה אינו שואל בכלדיים ולא עושה מעשה כלדיים ואינו יוצא בדבריו אלו מדרך התורה אפילו כמלא חוט השערה מפני שכל ישראל מודים ומאמינים שהכח המסור לכוכבים הוא מסור להם על תנאי ואין בידם להועיל ולהזיק ברצונם ובדעתם אבל הכל במאמר ובצווי.[9] ועל הדרך הזה הוא אמונת כל ירא שמים המעיין בחכמת הכוכבים והחושד בר ישראל בדבר זה הוא חושד בכשרים ואין מחשבתו מחשבת כשרים. ונראה לנו מדרך הסברא ושקול הדעת כי המשתמר מעשות מלאכה בשעת זוג או בשעות שאינן ראויות מפני מהלכות הכוכבים אין בו איסור וסומך על דברי שמואל ואינו עובר לא על דברי חכמים ולא על דברי תורה ואין מעשהו זה שאלה בכלדיים כאשר עלה בלב המחמיר:

אלא שעלינו לדרוש ולחקור על זה שאמרו רבותינו ז"ל אין שואלין בכלדיים, אין שואלין בהם מפני שאין לחוש לדבריהם ולשמוע אל עצתם או אין אנו מוזהרים אלא על השאלה בלבד.

---

[1] נדפס בכ"ה ח' נ"ח: [2] כן הוֹא בכ"י ויה"ש שגה ברואה: [3] נראה שכונתו על מספר ז':
[4] ע"כ בכ"ח: [5] עי' פסחים קי"ג ע"ב: [6] נדפס בכ"ח שם: [7] במדבר ל"ב כ"ב: [8] ע"כ בכ"ח:
[9] ברייתא דשמואל סוף פרק ט' (ברייתא דמזלות ט"ו בישנוים, הוצאת ש"א ווערטהיימער באוצר מדרשים ח"א), מגלת המגלה תחלת שער ה' (כ"י מינכען דף רמ"ב ע"ב):

[3v] זאת האגרת לחכם הגדול הנשיא ר׳ אברהם בן הנשיא הגדול ר׳ חייא הספרדי ז״ל המכונה צאחב אל שורטא על דברים שאירעו ושלחה אל הרב ר׳ יהודה בר׳ ברזילי אל ברצלוני ז״ל:

כתיב[1] סור מרע ועשה טוב, בעסקיך ובכל מעשה ידך, בקש שלום ורדפהו, במאמר
5 פיך ובכל הרהורי לבך. ד״א סור מרע ועשה טוב, בכל דבר שבינך ובין עצמך, בקש שלום
ורדפהו, בכל דבר שבינך לבין חבירך. ד״א סור מרע ועשה טוב, אם תהיה תאותך נוטה אחרי
דבר שאין החכמה והדעת משבחתו[2] סור מהתאוה הרעה וקבל עצת החכמה הטובה, בקש
שלום ורדפהו, אם תראה רעך מתיעץ עצה שאינה הגונה בקש שלום ורדפהו והזהירהו כאשר
אתה רודף שלום נפשך ומבקשהו:

10 ופירוש הענין הזה אם תהיה מזומן לצאת לדרך ויאמר לך איש חכם מאהביך אל תצא
לדרך בשעה זו מפני שהיא סכנה או שהיא שעת זוג או שעת שבתאי או שעת מאדים או יאמר
לך אל תצא ביום הזה מפני שאין מזלו מועיל בדרך הוי חושש לדבריו ואל תצא. וכן אם יהיה
לפניך מאכל שאתה תאב לאוכלו ואמר לך רופא אל תאכלהו מפני שהוא מזיק לבני גילך
הזהר לדבריו ואל תאכל, וזהו סור מרע ועשה טוב, סור מפסיקת הרע ועשה עצת הטוב. בקש
15 שלום ורדפהו. אם תראה רעך יוצא לדרך או מתחיל לעשות מלאכה בשעת זוג שהיא שעת
סכנה או ביום שאין מזלו טוב למלאכה ההיא הזהירהו מלצאת בדרך ומעשות המלאכה ותהיה
בזה מבקש שלום חברך ורודף טובתו. וכל אנשי דעת ראויים להזהר מכל סכנה ולהשמר
מהתחיל מלאכה בשעה שאינה ראויה וביום שאין מזלו ראוי למעשה ההוא. וכאשר הם ראויים
להשמר ולהזהר כך הם ראויים לשמור חביריהם ולהזהירם וללמוד דרך ארץ בזה מרבותינו ז״ל
20 אשר הזהירו אותנו מענין זה במקום אחד ולמדונו לעשות מעשיהם ולנהוג מנהגיהם בשאר
מקומות, והם אמרו[3] [אמר] שמואל פורסא דרמא בחד בשבא ארבעה ומעלי שבתא אבל שני
וחמשי לא דאמר מר מי שיש לו זכות אבות יקיז דם בשני וחמשי שבית דין של מעלה ושל
מטה שוים באחת ובתלאתא מאי טעמא לא משום דקיימ׳ ליה מאדים בזויה מעלי שבתא
[נמי] קיימא ליה בזויה כיון דדשו ביה רבים שומר[4] פתאים ה׳. ופי׳ מאדים בשעת זוג המושל
25 בין [כוכבי] היום ההוא וידוע הוא לבעלי חכמת הכוכבים ששעות הזוג אינם ראויות להתחיל
בהם דבר על דמחקר הגס וכל שכן אם יהיה אחד מכוכבי הנזק מושל עליה. והיו חוששין
בהקזת הדם בשעת מאדים מפני שהוא [4r] מושל על הדם והזהירו שלא יהיה אדם מקיז דם
ביום אשר מאדים מושל עליו בשעת זוג ממנו כגון יום שני שהוא מושל בשעת זוג ממנו וכן
ביום חמשי אשר הוא מושל בשעת זוג ממנו, ושני ימים אלו מסוכנים מדרך ממשלת הכוכבים,
30 ומסוכנים עוד מפני שבית דין של מעלה ובית דין של מטה שוין באחת. ויום שלשי מסוכן מפני
שמאדים מושל בשעה (שמינית) [ראשונה] ממנו [ואנו] רואים שהימים האלה או השעות האלה
הזוגות אשר מאדים מושל בהם בימים האלה מסוכנים בהקזת דם לדברי רבותינו ז״ל. ומכאן אנו
לומדין שכל הרוצה לבנות בית או לנטוע כרם או לחפור באר מים וכל מעשה בעולם אשר שבתאי
שולט עליו יהא מתחיל באחד בשבת וברביעי בשבת ויזהר מהתחיל ביום שני ושלשי (וחמשי)
35 [וששי] מפני ששבתאי בזויה בשלשת הימים האלה. וכן נוציא כללות אחרות למלאכות אשר הם
לממשלת כל כוכב ונסמך על דברי רבותינו ז״ל ואין לאדם למחות בידינו, דבר זה גלוי לעינים:

[1] תהלים ל״ד ט״ו, ומקור המדרש נעלם ממני: [2] משובש בכ״י ועי׳ הנדפס בלבנון: [3] שבת
קכ״ט ע״ב ורש״י שם ד״ה דקיימא ליה, והה׳ גדעון ברעכער בספרו . . . Das Transcendentale צד 160
ההליף ההלת הלילות עם ההלת הימים, ועי׳ ס׳ העבור, מאמר א׳ שער י׳: [4] תהלים קט״ז ו׳:

אגרת ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא

שכתב לר' יהודה ב"ר ברזילי על שאלה בכלדיים

הוציאה לאור זכרי' שווארץ, וויען.

מן האגרת הזאת נדפסו שני קטעים קטנים ע"י יהושע העשיל ש"ר בשנת תרי"ד בכרם חמד, מחברת שמינית צד נ"ח ונ"ט, ובהוצאה שלפנינו נמצאו בצד ג' משורה כ' עד י"ג ימטה ועד כ' ובצד י"ד משורה ה' עד ט"ו. וכבר העיר שטיינשניידר במאמרו בכרך י"ב (שנת 1867) של Zeitschrift für Mathematik und Physik צד ה' הערה י"א שמה שהביא יה"ש נעלם מעיני רפאפורט במכתבו הגדול אל יצחק אייזק פריאמאן בספר הגיון הנפש. אבן טרם נדפס מאמרו של שטיינשניידר, במרחשון תרכ"ז כבר הובאה האגרת בלבנון שנה ג' מצד שט"ו עד שי"ז מתוך כ"י שהיה בידי שניאור זק"ש, והערותיו שהיתה דעתו להוסיף לא ראו אור העולם. ובאשר שזקש בעצמו היה עורך הכרם חמד הנ"ל, בלי ספק ידע שהקטע האחרון שהביא יה"ש לא נמצא בלבנון. בכל זאת הענין נסתר כמעט שלשים שנה ואין איש שם על לב. רק שטיינשניידר בהשקפתו על כל חבורי ר' אברהם ב"ר חייא בעתון Bibliotheca Mathematica שנת 1896 אמר, צד ל"ה, שהאגרת נדפסה בלבנון „בלי סופה". ואם היה מעין בדבר, גם בלי ראות כ"י היה גלוי וידוע לפני חכמתו שהנדפס בלבנון חסר ומחוסר הוא ולא נמצאת שם אלא תחלת האגרת בלבד, והוא בהוצאה שלנו עד צד ד' שורה כ'. לכן מה שכתב במאמרו הראשון הנ"ל צד ו' „שבעת בידי צונץ נמצא כ"י שלם", נראה שטעות היתה בידו וכונתו על קטע של דף אחד בלבד שלע"ע הוא בלונדון, עי' רשימת הירשפלד סימן תפ"ד. ולולא הדבר כן, כ"י צונץ לא ידעתי מה היה לו:

ועתה באתי להדפיס את האגרת השלמה על פי כ"י יה"ש שבא מעזבונו לבי"מ הרבנים בוויען, ולפי הכתיבה והיא ספרדית דקה ומובלעת ולפי סימן הנייר נכתב סמוך לשנת אלף ת"ק למספרם. תקנתי בלי להזכיר במקומות רבים טעיות המעתיק, ואם בעת אין לאל ידי להת שנוים מקטע הנ"ל שבלונדון לא יאשימני הקורא:

מתוך האגרת ומהרחבת לשונה יש לשער, שהחלק השני מספר צורת הארץ שאמר לכתבו (עי' שם בהקדמה) לא נכתב כלל, וזאת תמורתו. ונראה שהיתה לעיני הרמב"ן, עי' סי' רפ"ג מן התשובות המיוחסות לו:

דביצה דף כ"ו רע"ב ששם נאמר „הוו שדיין שערי בהך גיסא דהתצא" ובמקום „שדיין שערי" נראה שגרס הוא: „יתבי הושלי" ואעפ"י שיתבי מתמיה קצת יש להעיר כי מוכנו מנחן כמו שיש בהלכות גדולות הוצ' וויניציאה דף ל"ו ע"ב „מנחן שערי אחורי הוצא" וכן בר"ף; בשאילתות (ע' גם בהקטעים שהדפיס ר"ל גינצברג בספרו „תשובות הגאונים מהגניזה" ח"ב צד 364 שורה 15) יש: הוה קא רמי שערי להך גיסא:

ג'

ר' יוסי „סוף הוראה" במו"ק דף י"א ע"ב.

בריש פ"ב דמו"ק היתה בנוסחת ר"ש בן היתום הוספה שעליה העירותי במקומו (צד 49 הערה 6); אחרי הזכירו דברי רב אשי הוא מוסיף ואומר: רב אסי אמ' כול' הוי ליה שמן לסיבה במועד' וכן ע' מה שפירשתי והשתוממתי על שנתן תירוצו של רב אסי שהוא קדמון בסוף. אמנם ברור בעיני[1] כי רב אסי זה שנזכר בהוספת מפרשנו איננו האמורא הנודע תלמידו של רב כי אם אחרון האמוראים שאמר עליו רש"ג באגרתו (הוצ' נ"ב' צד 34) „ובתריה מלך ר' יוסי וביומיה סוף הוראה ואסתיים תלמודא". הוא נזכר בידוע בתלמוד בשם רב יוסף או אבא יוסף[2] וגם בשם רב אשי ורב אסי.[3] ועי"ז שאמרנו יובן מפני מה נתנו את תירוצו בסוף מפני שהוא היה המאוחר שבכולם:

ד'

גם סדר תנאים ואמוראים הוא בין מקורות מפרשנו.

לדף י"ז ע"א (הוצאתי צד 86) „אמר רבא תיתי לי" יש בפירושנו: „לשון קללה הוא בדרך קצרה וכן במקרא כה יעשה ה' לי וכה יוסיף ולא יאמר מה יעשה לו וכן תיתי לי כלומר תבוא מאירה לאותו האיש". בהערה 8 כתבתי „הרי זה פירוש מתמיה" — אמנם אחרי כן ראיתי[4] כי מחברנו השתמש בדברי סת"א שבו יש כס' ע"נ „וכל היכא[5] דאיכא תיתי לי לשון קללה היא". וא"כ יש להוסיף גם את הספר הזה בין מקורות מחברנו שעליהם דברתי במבוא צד XXI ולהלן:[6]

פורים שושן תרע"ו:

---

[1] ע' .Riv שם צד 143 ולהלן:

[2] ע' בדורות הראשונים לר"י הלוי חלק ג' צד 4 ולהלן ועוד במאמרו של מר לוין Proleg. zu einer neuen Ausgabe vom Schr. des RSG (תוצאה מיוחדת) צד 27:

[3] ע' ברילל Jahrb. II, 26 מכתובות דף ב' ע"ב (רב אשי) ומנדה דף ל"ג ע"א (רב אסי) וע' בדברי ראפ"ש בעתק REJ XXXVI, 228; וכבר ידוע כי במקום אסי בבבלי יש בירו' יוסי ע' במבוא הירושלמי לרז"ף דף ק' ע"א:

[4] ע' .Riv שם צד 152:

[5] זה הביא ור"י רייפמאן (ע' במכתבו הנדפס במאסף תחכמוני הוצ' ר"ב לוין ח"א צד 61 ולהלן) מעיר כי במובן זה ימצא רק בע"ז דף כ"ט ע"א:

[6] רואה אני להעיר כי מה שתקן בדברי (במבוא צד XIV הערה 5) מר אפטוביצר (מ"ע חדשי שם צד 498) תקנתי כיד אחרי צאת ספרי אני בעצמי בעתוננו .Riv. Isr שם צד 153 בהערה אות ה'. וכן מה שהביא שם צד 499 לצד 15 הערה 10 משב"הל ומתניא שנהגו לדרוש שבת הגדול לשבתות שלש רגלים הבאתי שם אות ב':

ט"ו) דף כ"ח ע"א הקשה זקני ז"ל הרי כאן משמע שבנשים סמוך למיתה קבורה ואיך פשיט ליה לב"י ס' שד"מ כי בנשים חשובות מותר להספיד; והנה פשוט שיש לחלק דכאן הפי' שאסור להניחן ברחוב אבל להספידן מפני כבודן או כבוד משפחתן מותר וע' ביו"ד ס' שנ"ה:

ט"ז) שם תוס' דל עשרים דלא אענישי עלייהו — ע' גם בראב"ד עדיות פ"ב מ"ט שפי' דברי התוספתא „עד הפרק" „עד עשרים שנה שאין אדם נתפס על עוונותיו" וכן בתוס' משאנזא שם; נראה א"כ שלא בארו את המאמר כאגדה גרידתא:

י"ז) דף כ"ח ע"ב שצ"ל במיוחס לרש"י „היסורין הם רבית" מדברי הערוך נזכר הגרא"ז מרגליות בעצמו ע' בספרו „שם אפרים" עה"ת פ' משפטים ובעקר הענין ע' בפר"ח לכאן ובפי' ר"ש בן היתום צד 135 ובהערות:

ב'

לפי' ר"ש בן היתום[1] בהוצאתי.[2]

א'

גירסתו במשלי ג' ט"ו.

לפנינו יש במקרא: „וכל חפציך לא ישוו בה" אמנם כמעט כל המעתיקים (שבעים, פשיטתא, תרגום) גרסו גם כאן כמו להלן ח' י"א „וכל חפצים" (וידוע כי בכתב עברי כ' ומ' מתחלפין בנקל וכבר העיר ע"ז רשד"ל במכתבו הנספח לס' כרמי שמרון לקירכהיים) בהוצאת פי' של ר"ש בן היתום שכחתי להעיר[3] כי גם מפרשנו גרס ככה כנראה ברור ממה שאומר: בגמרא דידן מ"ק דף ט' ע"ב יש „כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפציך לא ישוו בה הא חפצי שמים ישוו בה וכתיב כל חפצים לא ישוו בה". ולפי זה הקושיא היא שפסוקנו מתנגד למה שנאמר בפ"ח י"א וכן בכ"י מינכין וכן בשאר מקומות (ב"ר פל"ה הוצ' תיאודור צד 333, ירו' פיאה פ"א דף ט"ו ע"ד ועוד). ועתה התבונן בדברי ר"ש בן היתום צד 34 בסופו „וסוף הפסוק כל חפצים לא ישוו בה דאפי' חפצי שמים לא ישוו בה אין שום מצוה דוחה ת"ת והיינו קשיא שהפסוק הזה סופו סותר ראשו". ברור א"כ שלפי גירסתו לא נזכר כלל הפסוק בפרשה ח' כי אם שני הלקי בתובנו. בראשון יאמר כי התורה יקרה מחפצי אדם (פנינים) אבל לא תעלה על המצות ובשני נאמר כי כל החפצים אפי' חפצי שמים לא ישוו בה:

ב'

גירסא אחרת לר"ש בביצה דף כ"ז ע"ב?[4]

בפירושו לדף ט"ז ע"ב (הוצאתי צד 80) בדברו על מובן המלה „חושלא" הוא כותב „וכן הוו יתבי חושלי בהך גיסא". שם הערה 11 הערותי „לא ידעתי מקומו". ובאמת לפי ידיעתי אין גירסא זו בתלמוד שלפנינו. אמנם אינו רחוק בעיני כי למפרשנו היתה גירסא אחרת בגמרא

---

[1] במבוא צד XIV בדברי על שמו של מחברנו היה לי להזכיר שמו של ר' יצחק בן אליתום חברו של ר"י הלוי (ע' רשד"ל בס' „בתולת בת יהודה" צד 20) והעירוני על זה מר ליבר ומר אפטוביצר:

[2] רוב ההערות הבאות נתתי במקומות מפוזרים בעתוננו .Riv. Isr חלק ז' 1910 מיד אחר צאת ספרי; ויען שרוב הקוראים אינם נזקקים לעתון כתוב איטלקית (וכן תראה כי מר אפטוביצר שכתב את בקרתו על ספרי במכתב חדשי לבראגן בשנת 1912, צד 498 ולהלן וצד 622 ולהלן לא ראה שכמה מהערותיו כבר באו בעתוננו) אני חושב לנכון לקבץ את החשובות שבהן ולתתן כאן בעברית:

[3] ע' .Riv. Isr שם צד 26 ולהלן:

[4] ע' .Riv שם צד 142:

ה׳) דף ט׳ ע״ב אפי׳ חפצי שמים לדברי הירו׳ שהביא ע׳ גם תמורה דף י״ד ע״ב מוטב תעקר תורה ואל תשתכח תורה מישראל וע׳ אמנם יבמות דף ע״ט ע״א „ומוטב שתעקר אות אחת מן התורה״:

ו׳) שם במצוה שאפשר לעשותה ע״י אחרים ע׳ בס׳ תורת ח״ן לרח״נ דימביצר ז״ל תשובת זקני ודברי המחבר הנזכר:

ז׳) דף י״א ע״א לטעון גופא ע׳ בפי׳ ר״ש בן היתום צד 47 וע׳ בתשובת רש״ג שהדפים מר לוין במאספו „תחכמוני״ ספר ראשון ובמה שהביא המו״ל צד 71:

ח׳) דף י״ד ע״ב תוס׳ ד״ה ממנעי ע׳ תוס׳ פסחים דף מ״ז ע״א ד״ה ואי:

ט׳) דף ט״ו ע״א ללמדך שכל המתנדה... ע׳ גם במאמרו של מר מרגליות Riv. Isr. III, 47 ומה שכתבתי בהערותי לפי׳ ר״ש בן היתום צד 70 הערה 11:

י׳) דף ט״ו ע״ב כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר וכו׳ הקשה זקני והניח בצע״ג מחגיגה דף ו׳ ע״ב שנזופים היו ולא הקריבו אלא בני לוי משלהם, ונראה לי פשוט וברור דשם הנה עניננו בתמיד היינו קרבן צבור וצבור שנזוף היה לא הביא קרבנו וע״ז נאמר הזבחים... הגשתם לי בית ישראל כלומר העם, אולם יחיד שחטא בודאי שלח קרבנו ומנה מיירי בגמ׳ דידן ואין כאן קושיא:

י״א) דף ט״ז ע״א למ״ש המיוחס לרש״י כי הפקר ב״ד הפקר מהכא מפקי ליה בבל דוכתא ע׳ גם ירושלמי שקלים פ״א ה״ב ושם ובפיאה רפ״ה נאמר סתם כדברי הכל וע״כ החזיק בזה מפרשנו ולא בדברי ר׳ אלעזר ואעפ״י שדברי זקני ראויים למי שאמרם מכ״מ אי אפשר לומר דלית כאן פלוגתא הרי סגנון הבבלי „ר״א אמר מיהבא״ משמע שהוא דוחה דברי ר׳ יצחק:

י״ב) דף י״ז ע״א אין להבין כלל איך חכם בקי גדול בתלמוד כזקני ז״ל היה יכול לומר כי ר״ש בר נחמני לא נזכר בשום מקום בהלכות וע״ז הוא מבאר שאלת בני ישיבת הנשיא „מאי דקמא דליתי האידנא האי סבא לבי מדרשא״ כלומר שראש רבנן דאגדתא יביא לבי״מ של רבנן דהלכתא (ובאמת אין כאן בית מדרש מיוחד של רבנן דהלכתא אלא בית מדרשו הכללי של הנשיא והתמיהה היא שהזקן המופלג הזה שוה כמה שלא בא לבית הנשיא בא היום דרך מקרה ע׳ בפי׳ ר״ש בן היתום צד 81 בסופו ולהלן) והנה רשב״נ נזכר הרבה והרבה פעמים גם בהלכה ואזכיר אחדות מהן (ברכות דף ל״ה ע״א, שבת נ״ח ע״ב, ס״ג ע״ב, יומא נ״ג ע״א, מגילה דף ב׳ ע״א ודף כ״ו ע״א, ר״ה דף ל״ד ע״א, כתובות ס א ע״א, ב״ק מ״ו ע״ב, חולין דף י׳ ע״ב ודף כ״א ע״א ודף צ״ח ע״א שמשם משמע כי היה מגדולי הדור בהלכה, מנחות דף ל׳ ע״ב ובתוס׳ ובגליון) וגם בברכות דף י״ז ע״א „כי הוו מפטרי רבנן מבי רב חסדא ואמרי לה מבי רשב״נ״ נראה שהכונה לבית מדרש כמשמעו (ובבהכ״נ של טרסיים בלוד בויקרא רבה פ׳ ל״ה אות י״ב כנראה ראה דרך ארעי) וגם בירושלמי נזכרו מאמרי הלכה שלו ע׳ לדוגמא פ״ק דשביעית בסופו וביחוד תרומות פ״א רה״א:

י״ג) דף י״ח ע״ב רש״י בספר עזרא ע׳ גם בפי׳ ר״ש בן היתום צד 98 והערה 4; ויש להעיר כי במקום שאצלנו בספרי דברים ס׳ שנ״ו, ירו׳ תעניות פ״ד דף ס״ח ע״א, אבדר״נ הוצ׳ רו״ש פמ״ו, סופרים פ״ו ה״ד ידובר על שלשה ספרים שמצאו בעזרה בפי׳ המיוחס לרש״י דה״י ז׳ י״ג וח׳ כ״א קרא „מצא עזרא״ ע׳ מה שהערותי בעתוננו .Riv. Isr ח״ז צד 28 ולהלן וע״ע בלים פט״ו מ״ו, ירו׳ שקלים פ״ד ה״ה וב״ב דף י״ד ע״ב רש״י ד״ה ספר ובערוך ערך גה ב׳ וערך ספר ב׳:

י״ד) דף כ״ה ע״א רש״י אל עגלה חרשה ע׳ מה שהערותי בפי׳ ר״ש בן היתום צד 116 הערה 7:

הגהות למסכת משקין[1]

מאת **צבי פרץ חיות**, טריאסטי.

א׳

להגהות זקני מוהר״ץ חיות ז״ל.[2]

א׳) לדף ב׳ ע״א ומתרגמינן ארי כזה דמיתותב... על קושיתו ז״ל הרי הוא תרגום נביאים ואיך אמרו מתרגמינן שהוא הסגנון הנהוג ביחס אל ת״א, נראה להשיב כי אשגרת לשון יש כאן וצ״ל ומתרגמין, ונוסחתנו נתהוה ע״י הנאמר לעיל מניה „ומתרגמינן ואת משלהי ולאי" ואולי שנכתב בקצור „ומתרגמי" (כמו שהנו בדפוסים שלנו בר״ה כ״ב ע״ב שהזכיר זקני) והמעתיק העתיק בטעות ומתרגמינן. ואפשר שגם במקומות המועטים שיש במקורות ארצישראליים מתרגמינן על תרגום אנקלוס יש לגרוס: מתרגמין (ע׳ בעקר הענין באמרי בינה לזקני ז״ל ס״ד דף י״ג ע״ד ובהערות ובספרו של ר״מ איש שלום ז״ל „אנקלוס ועקילס" צד 92 ולהלן):

ב׳) שם רש״י משלהי ה״א מתחלף בחי״ת. ע׳ מה שהזכרתי בפי׳ ר״ש בן היתום צד 1 הערה 7 וצד 2 הערה 4; וע׳ יד מלאכי ס׳ רפ״ח וע׳ שו״ת רדב״ז ס׳ שצ״ד אם מורידין לפני התיבה אנשים שמחליפין חי״ת בה״א ולא הזכיר דברי התוס׳ במגלה כ״ד ע״ב:

ג׳) דף ג׳ ע״ב מה שהקשה והניח בצע״ג על מה שהביא הריטב״א „יכול ילקה מכות מרדות על תוספת (שביעית) כמו דקי״ל לולב ואינו עושה מכין עד שתצא נפשו" והרי עד שתצא נפשו לא אמרו אלא היכא שעוד לא עבר וכדי שלא יעבור, הנה ברור שגם הריטב״א לא בא אלא להזכיר מאמר חז״ל בכתובות דף פ״ו ע״א על ענין מכות מרדות בכלל ולא לדמות ענין לענין ולומר שגם כאן מכין עד שתצא נפשו; וכן באר הערוך ערך מרד א׳ מכות מרדות וע׳ מה שהביא מר קאהוט בערך מלקות:

ד׳) דף ה׳ ע״ב שדה שמפטירין ע׳ בפי׳ ר״ש בן היתום צד 17 ובהערותי:

---

[1] ע׳ במבואי לפי׳ ר״ש בן היתום צד VII הערה 4 וצד VIII הערה 2 ומה שהוסיף מר אפטוביצר במ״ע החרשי לבראנן 1912 צד 498 וצד 627; אנכי אמרתי כי אין דרך חכמי אשכנז וצרפת לכנות את מסכתנו בשם משקין (מספרדים לא דברתי וידעתי כי כמוהם כאיטלקים קוראים בשם הזה); המקומות המועטים שהזכיר מר אפט׳ מספרי האשכנזים והצרפתים אין בהם די לסתור מה שאמרתי:

[2] ע׳ מה שהקדמתי להגהות למסכת ברכות שיצאו בספר תפארת ישראל לכבוד יובלו של הרב ר׳ ישראל הלוי (תרע״א). בחרתי הפעם בהגהותי למסכת מו״ק מפני שעי״ז אוכל לתת לפני החכמים את הוספותי לפירוש ר״ש בן היתום בהוצאתי:

התוספות. האמת היא דרך הביציע והוא, שההוראה היתה אחת מן המטרות, שהציגו להם בעלי התוספות בין יתר מטרותיהם. אלא שנשאר לנו עוד להעמיד כללים בדרך הפסקנות של בעלי התוספות, מתי יש להוציא מדבריהם פסק הלכה ומתי לא:

התוספות הלכו בדרך הפסקנות של רש"י. ועל פי זה הם מדקדקים פסקי הלכות מן הסוגיות עפ"י הכללים הללו: א׳) כשיש סתירות בגמרא גופא בין כללי ההלכות וקשה להכריע ביניהם. עי׳ לדוגמא שבת ט׳ ע"א, ד"ה גזירה, „ואומר ר"י ראע"ג דקיל"ן כר"מ בגזרותיו אפילו לגבי רבים כו׳ הכא אין הלכה כר"מ דבפ׳ כ"ג פסקינן בהדיא כו׳"; שם י"ח ע"ב, ד"ה והשתא, „אומר ר"ת דהלכתא כר"י כו׳ דהא ר"ש קאי כוותיה כו׳ ולי נראה דר"א לא מוקי לה כו׳"; ברכות מ"ב ע"א, ד"ה ורב ששת, „ונראה דהלכה כתלמידי דרב, דר"ש קאי כוותיה, והלכתא כר"נ בדיני כו׳ ואע"ג דקי"ל דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי שאני הכא כו׳". בכל אלו יש סתירות מהלכתא אהלכתא וא"א לעמוד על פסק הלכה בלי הכרעה מיוחדת:

ב׳) בשיש מקום בסוגיא לטעות בפסק ההלכה. עי׳ למשל ב"ב ל"ה ע"א, ד"ה ומאי שנא, „אין להוכיח מכאן דהלכה כסומכוס מדפריך מיניה, דעד כאן לא פליגי עליו כו׳"; ב"מ מ"ה ע"א, ד"ה נתנה, „ויש לדקדק דהלכה כר"י דר"נ דהלכתא כוותיה בדיני ס"ל כוותיה כו׳ והראמר פ"ק דקדושין כו׳":

ג׳) כשיש מחלוקת בהלכה בין הגאונים מדרך התוספות להכריע ביניהם; עי׳ למשל ברכות כ"ד ע"ב, ד"ה פסק ר"ח, „ור"ה פסק כאבוה דשמואל ולוי ומיהו מדקאמר רב אשי כו׳ משמע דאין הלכה כמותו":

ד׳) בשיש להוציא דיוק הלכותי חדש, שאינו נראה בהשקפה ראשונה. עי׳ לדוגמא שבת י׳ ע"א, ד"ה רמי, „מכאן יש להוכיח שאין להתפלל יחף אלא כו׳"; ב"ב ט"ו ע"א ד"ה שמונה, „הר׳ משולם היה מצריך מכאן כו׳". וכיוצא בזה. כן מדרך התוספות ליישב כמה מנהגים שנראים כסותרים להגמרא או להביא ראיה להלכה ממנהגים. עי׳ שבת כ"ז ע"ב ד"ה כל היוצא, „ואין נראה לר"ת דא"כ יהא אסור להדליק בו ומעשים בכל יום שמדליקין"; שם קט"ז ע"ב ד"ה ור"ש, „פי׳ בקונטרס איגרות, ותימה דנהגו העולם לקרות"; ב"ב מ׳ ע"ב, ד"ה איכא, „ומיהו לפי מה שנוהגין עתה לכתוב כו׳ ובימי האמוראים לא היו נוהגין לכתוב כך"; ב"ק ע׳ ע"א ד"ה אמטלטלין, „כתב ר"ת דהאידנא נהגו לכתיב כו׳ וטעמא לא ידענא ור"ת מפרש דטעמא דהלכתא כו׳":

כללו של דבר בכל מקום שאנו מוצאים בתוספות פסק הלכה מפורש או דיוק הלכותי או רמז להלכה יש לבקש שם אותם הדרכים שרשמנו למעלה, אבל בסתם אין לנו הרשות, כמו שנהגו הפוסקים האחרונים, ליחס להם כוונה זו, אלא צריכים לבקש בדבריהם אחת מן המטרות האחרות שהיתה להם לבעלי התוספות ששמענו למעלה והן: פירושים או השואה או השלמה:

תקון, צד VIII שורה ט׳ מלמטה צ"ל להרין
„ VIII „ ה „ „ איתא

לשנויי כו׳"; ב"ב ל"ו ע"ב ד"ה מאי בינייהו, „אבל תימא לר"י אמאי לא משני כו׳"; שם מ"ה ע"ב ד"ה אי דאיכא, „תימא לר"י דעדיפא מיניה הוה ליה למיפרך". ודרך זו מצוי לרוב בתוספות ובעלי ההלכה בנו ע"ז מגדלים גבוהים והרבה פסקי דינים המציאו מדרך חידוש זה. באמת יש לפקפק אם יש לאופן דקדוק זה יסוד גדול כדי לתלות עליו הלכות, כי לפעמים מקשים ומתרצים בש"ס באופן אחד אף כשידעו שיש להקשות ולתרץ באופן אחר וכמו שאמרו „דעדיפא מיניה משני" ולפעמים אומרים בתוספות גופא, שהמקשה היה יכול להקשות איברא קושיא אחרת, אלא שפיר קא מקשי או דעדיפיה מיניה משני, עי׳ לדוגמא ב"ב מ"ב ע"א, ד"ה ואי, אלא ברוב מקומות מדייקים בתוס׳ דיוק זה והאחרונים הלכו בשיטתם והמציאו על סמך זה הרבה דינים והמצאות של חדושים ודיוקים והלכות:

הפסקים.

בשאיפה זו של בעלי התוספות לפסוק הלכות יש מחלוקת בין החכמים. יש אומרים[1] „שאין דרך התוספות שלנו לפסוק הלכה כי אם לפרש שמעתא בדרך שקלא וטריא כו׳ והיכא שכותבים „פסק ר"ח" באותו פסק יצא לנו תירוץ לסוגית הש"ס". מצד אחר פסקי התוספות המיוחסים להרא"ש או להטור[2] מדקדקים פסק הלכה מכל דיוק קל שבתוספות, מכל דקדוק פלפולי ואף מפירושיהם שנאמרו אגב אורחא. שיטת פסקי־תוספות, שנתקבלה אצל כל הפוסקים האחרונים, היא שאי אפשר להניח שום מאמר בתוספות שאין לדקדק ממנו פסק־הלכה שהיא. ואף למאמרים הגדיים שבפירושי תוספות יש ליחס כוונה הלכותית. עי׳ לדוגמא שבת י׳ ע"א על המאמר כל דיין שדן דין אמת לאמתו, מפרשים בתוספות, דין אמת לאמתו, לאפוקי דין מרומה. ברור שאין כוונת התוספות בכאן אלא לפרש את פשט המאמר, שהרי מאמר זה הגדיי היא לא הלכותי, אולם בפסקי תוספות שם סי׳ ל"א מציין דבר הלכה „דין מרומה אין לדון". כיוצא בו שם מ"ט ע"א ד"ה כאלישע, מבארים בתוספות מה שאמרו במדרש, תפילין מפ"מ לא החזיקו בהן מפני הרמאים, שהכוונה מפני מה לא החזיקו נאמנות באדם המניח תפילין, ובפסקי תוספות שם סי׳ רי"ד מדקדקים מזה הלכה, שאין מחזיקין נאמנות באדם המניח תפילין, וכיוצא בזה הרבה:

ובשיטה זו של פסקי התוספות הלכו כל הפוסקים האחרונים מן הטור והלאה, התוספות משמשים אצלם יסוד אחד מעמודי ההוראה ופסקי התוספות נתקבלו להלכה למעשה ומדייקים מתוך דבריהם פסקים והוראות כמו משאר ספרי הפסקנים, כי סבירה להו שבכל עיקרם של התוספות לא באו אלא לשם פיסוק הלכה בלבד:

אם נבוא לדון מתוך השקפת בעלי התוספות גופא על הגמרא, מה היתה דעתם על שאלה זו, היינו אם יש לדעתם הגמרא עצמה תבונת פסק הלכה בלבד או תבונה אחרת לא נצא מידי ספק, כי יש בתוספות פנים לכאן ולכאן, במקום אחד אומרים, „לא בעי למימר לאשמעינן כו׳ דמשמע לאשמעינן שום צורך הוראה" (שבת כ"ח ע"ב, ד"ה למאי הלכתא) ובמקום אחר מניחים הנחה מהופכה לזו ואומרים „שדרך הגמרא להקשות ולתרץ אפילו שלא כהלכתא" (ב"מ קי"ג ע"א, ד"ה מחזיר):

באמת אי אפשר לנטות לאחת מן הקצוות הללו; אי אפשר לומר שהתוספות לא היתה להם מטרת הוראה כל עיקר, שהרי כמה פסקי דינים והלכות נאמרו ונשנו בתוספות בכל פרק ופרק שבמסכתות הש"ס, ולהיפך אי אפשר לנו, אחרי שבררנו דרך למוד התוספות, להעלים עין גם מיתר השאיפות שהיו לנגד עיניהם: פירושים, בקורת והשלמה, מה שיוצא ברור משיטות

[1] יד מלאכי, כללי תוספות סי׳ י"ד בשם שיטה מקובצת:

[2] שם הגדולים, מע"ס ערך פסקי תוספות:

הגרס בה כו'"; מנחות ט' ע"א, ד"ה חסר, "משנה היא במסכת נגעים ותימא שלא ידע רשב"ל וכה"ג קשה כו'"; ב"מ י"ד, ד"ה מאי, "וי"ל דלא ידע שמואל הבריתא":

מלואים.

אין סגנון אחד עולה לכמה הוויות ולא בכל הסוגיות שבש"ס ההוויות מתפתחות במדה שווה בין בעומק בין ברוחב, אלא פעמים הן באות באריכה ופעמים הן באות בקצרה, פעמים הן עמוקות ופעמים הן שטחיות עד שמניחות מקום לדיוקים והילוקים, והתוספות באו להשוות את המדות, למלא את החסרון ולרדת לתוך תוכה של פנים הסוגיא ביותר עומק מן הגמרא עצמה והכל על דרך שיטת הגמרא גופא. בעלי התוספות סגלו להם את כל אופני הדיוקים והקמטים של הוויות הגמרא ובכלי זינה גופא באו עליה לרדותה, להשלים את החסר ולמלא את הריקן, האופנים הללו רבים המה וא"א לפורטם, הצד השוה שבהם שבלם הם העתקה וציור של דרך שיטת הגמרא, למשל סתירות מדברי תנאים ואמוראים מדידם אדידם בגמרא פעמים הניחו מלהקשות ובתוספות מעירים ע"ז וממציאים להן תירוץ ולפעמים כשקשה באמת לישבן מניחים אותן בצ"ע. עי' לדוגמא ברכות ט' ד"ה לעולם "ותימא דקשיא דר"ע אדר"ע, דהבא קאמר כו' ולקמן קאמר כו' וי"ל דתרי תנאי אליבא דר"ע" וכיוצא בזה בהרבה מקומות:

כן מקשים בתוספות בדרך "ולטעמיך" שבגמרא. עי' לדוגמא ברכות ב' ע"ב, ד"ה אמר: "תימא תקשי ליה לנפשיה", שזהו כאופן ולטעמיך; ב"ב ק"ג ע"א, ד"ה אי הכי, "מיהו בכמה מקומות מצי למימר ולטעמיך ולא אמר"; חולין מ"ד ע"א, ד"ה והאיכא, "וי"ל דכי פריך מרבב"ח הוה מצי למימר ולטעמיך"; ולפעמים דרך התוספות להעיר על סגנון לשון המשניות בדרך שבגמרא מעירים במקומות הרבה, לדוגמא ברכות ל"ה ע"א, ד"ה ביצד, "לא שייך להקשות תנא היכא קאי דקתני כיצד"; ריש ר"ה, "בכל דוכתא תני הן, כדאשכחן הבא". כן מדרך התוספות להקשות "מאי קמל"ן תנינא" כדרך קושית הגמרא. עי' ב"ב כ"ג, ד"ה רוב, "וא"ת מאי קמל"ן מתניתא היא"; ריש ברכות ד"ה והא, "וא"ת והא תנינא חדא זימנא" וכיוצא בזה. כן נשאו ונתנו לפעמים הרבה בתוספות בסידור המסכתות והפרקים כשלא העירו ע"ז בגמרא, עי' ריש שבת, "הקשה ריב"א דדיני הוצאות שבת היה לו לשנות גבי אבות מלאבות אחר כלל גדול" ובריש פרק במה מדליקין "פעמים מפרש מאי דסליק מיניה ופעמים במה שהתחיל", ועי' עוד ריש ב"מ "אידי דאיירי", ובהרבה מקומות בש"ס:

דרכי הלמוד של הגמרא, אופן ההשתלשלות של המדות ההגיוניות של הסוגיות ודרך השקלא־וטריא של השמעתות היו פרושים כשמלה לפני בעלי התוספות ובנו ע"ז מגדלים והניחו הנחות וכללים וכשראו יוצא מן הכלל לא נמנעו מלהעיר ומלפרש, עי' ברכות ט"ו ע"ב, ד"ה דילמא, "תימא דאין זה בשום מקום דקאמר חסורי מחסרא ולוקמי אליבא דחד תנא'; שם מ"ח ע"א, ד"ה ולית, "ולא נהירא, שהרי אין זה דרך הגמרא שסותר דברי אמוראים והבריתא שהביא ראיה לדברי ר"י בלי שום טעם"; ב"ק ע"ג ע"א, ד"ה שהעידו, "אבל אין לחוש שאין הגמרא חושש עתה ליישב דברי אביי כו' דדרך הגמרא שאין חושש ותרץ אלא אותה הקושיא שהקשה לו"; שבת מ"ו, ד"ה הורה, "וא"ת אמאי לא קאמר נמי כו' דכה"ג אותה באלו טרפות"; ועי' ב"ק צ"ח ע"ב, ד"ה פרושי, "תימא דלא פריך אי הכי כו' ובכמה מקומות דייק ובכמה מקומות לא דייק". וכיוצא בזה הרבה כללים ומדות בדרכי הלמוד של הגמרא שהעמידו בעלי התוספות והשלימו והעירו עי"ז את הגמרא:

עוד אופן דיוק על דרך פלפול הגמרא מצוי לרוב בתוספות והוא לדייק דיוק הלבותי או ספרותי מדלא מקשי ומתרץ באופן אחר ממה שמקשים ומתרצים בסוגיא. עי' לדוגמא חולין מ"ז ע"ב, ד"ה אבל, "ויש שרצו לאסור כו' והשיב להם ריב"א דטעות הוא בידם, דא"כ הוי ליה לשנויי כו'"; שבת י' ע"ב, ד"ה הא קמל"ן; "מכאן מדקדק כו' כו' דא"כ כי פריך בו' הוה ליה

ומאי שנא הכא דמשנינן להו מכל בית השלחין שבגמרא"; שם ק"ב ע"א, ד"ה במאי, "הלשון דחוק מאד" ועי' עוד שבת ס"ד ע"ב, ד"ה וכלבד, "כך היא עיקר הגרסא כו' ואית דגרסי איפכא כו' ואינו מיושב דא"כ אמאי פריך כו' שהרי בן הוא דרך הש"ס לשנות הפשוט תחלה":

ויש בקורת ההגיון, שמקשים בתוספות מן הסברה וההגיון היוצא מתוך משמעות גוף הסוגיא נגד ההגיון והסברה של הגמרא. עי' למשל שבועות מ"ה ע"ב ד"ה לא שנו "מה מועיל כאן מיגו, דלא שייך מיגו אלא שלא לחושדו שמשקר במזיד אבל הכא שפיר מהימנינן ליה דודאי הוא סבר שפרע אלא שאנו תולין ששכח", והוא סברה הגיונית נכונה מאד, וכיוצא בזה הרבה בתוספות, שמעמיקים לרדת לתוך סברת ההגיון יותר מן הגמרא עצמה, כדי לסתור את סברת סוגיא דשמעתא ולהקשות עליה; ועי' עוד קדושין ס"א ע"ב, ד"ה אי לא, "פי' בקונטרס כו' וקשה וכי איזו סברה היא". ולפעמים מוצאים סתירה מינה ובה של הסוגיא, מרישא לסיפא, למשל ב"ק נ' ע"א, ד"ה איצטריך, "תיקשי השתא הא דפריך לעיל כו' והשתא ליכא לשנויא כדלעיל", ומעין זה יש הרבה קושיות בתוספות, שלאחר שקלא וטריא ארוכה שבסוגיא, כשמרחים את האוקמתא הראשונה ומוקמינן לה באוקמתא חדשה נשאר מקום לחזור ולהקשות אותה קושיא הקודמת גופא ובגמרא לא דייקו בזה, עי' לדוגמא עוד שבת ד', ד"ה זרקי, "וא"ת אכתי תקשי לך" והרבה כיוצא בזה, ולפעמים, להיפך, לפי המסקנא אין מקום עוד להקושיא שהקשו מתחלה בגמרא, למשל שבת י"ח ע"א, ד"ה ולימא, "וא"ת למאי דמסיק כו' מאי פריך רב יוסף". התוספות בכח בקורותם העמיקו נעצו סוף הסוגיא בתחלתה ודקדקו בגלגולי השקלא־וטריא, הקושיות והפירוקים יותר מן הגמרא עצמה, נתחו את הסוגיא לנתחיה, פרקוה אברים אברים וחזרו ובנו אותה בנין חדש ויסתמו את כל הפרצות שבה:

הבקורת של בעלי התוספות על הגמרא היא חפשית בלי שום משא פנים, לא איכפת להם לבעלי התוספות אם שיטת הגמרא נשארה בתמיה ובלי תירוץ מספיק ומרגלא בפומם "ושמא י"ל", הרבה קושיות שהקשו הניחו בלי תירוץ כל עיקר ועי"ז הניחו מקום גדול לבעלי פלפולים שעמדו אחריהם להתגדר בו. בכל הכבוד שהתיחסו לבעלי הגמרא לא נמנעו מליחס להם לפעמים טעות או חסרון ידיעה, עי' עירובין ע"ו ע"ב, ד"ה ורבי יוחנן, "אלא שה"ס בסוכה ור' יוחנן דהכא טעו בדבריהם";[1] ב"ב ל"ט ע"ב, ד"ה ליתב, "ואור"י דרבא היה טועה וס"ד"; שם קי"ד ע"ב, ד"ה והלכתא "ואע"ג דשני לה רב יוסף שפיר סלקא דעתך משום דר"י אעיקר תלמודיה ולא הוי שינוי דידיה עיקר קמל"ן". בעלי התוספות הכריעו לפרקים בין חכמי הש"ס והיו מונין שבחן וגדלותם מי גדול ממי כדי להכריע ע"כ את ההלכה. עי' ב"מ מ"ח ע"ב, ד"ה נתנה, "דרב אשי דהוא גדול בחכמה ובמנין והוא בתרא סבר" ועי' עוד קדושין מ"ה ע"ב, ד"ה הוא עובדא, "אבל מכאן ואילך פסקינן כבתראי לפי שדקדקו יותר להעמיד ההלכה על בוריה". לפעמים מעירים בתוספות שמחכמי הגמרא נעלמו איזו מקורים של משניות ובריתות,[2] עי' מו"ק ה', ד"ה לאתויי, "א"נ האי דמקשה הך קושיא לא היתה מתניתא שגורה בפיו ולא הוי ידע

---

[1] בהגהות הגר"א שעל הש"ס נ"ב "וחס ושלום שטעו" ונדחק לישב דברי ר' יוחנן:

[2] במקום אחר אמנם דעת התוספות שהמשניות היו שגורות בפיהם אלא שהתוספתות לא ידעו. עי' ב"מ קי"ד ע"ב, ד"ה ה"ג דתניא, "דאינה משנה בשום מקום ועוד דמשניות אף של זרעים וטהרות היו שגורות בפיהם כו' והא דקאמר בר' לא מצינא בשיתא מצינא היינו בתוספתא"; ועי' עוד חולין ק"י ע"ב, ד"ה דתנן, "במשניות אפילו דזרעים וטהרות היו שגורות בפיהם"; ועי' עוד שבת מ"ד ע"א, ד"ה דכ"ע, ואפשר דעות חלוקות יש בזה בין בעלי התוספות, כי בכלל אין להקשות בתוספות שבמקום אחד על מקום אחר כי הרבה בעלי תוספות היו ומי ששנה זו לא שנה זו, כמו שהעירו ע"ז בעלי הכללים. עי' יד מלאכי כללי התוספות סי' ב', וז"ל מה שמצינו בכמה מקומות שדברי התוס' סותרים זה את זה ממקום למקום הסיבה היא שבמקום אחד הם דברי ר"ת ובמקום השני הם דברי ר"י וריב"א כו':

דהמתרץ לא הבין דברי המקשן וחוזר ומקשה לו אותה קושיה עצמה ומפרש דבריו"; ב"מ ס"ב ע"ב, ד"ה לא, "והמקשה לא הבין יפה טעמו ופריך":

בעיקר שיטה זו יש מקום לפקפק, רוב ההוויות יצאו מבית המדרש בסגנון, צביונן וצורתן. בית מדרש ובית מדרש והויותיו, כל אחד היה לו סגנון מיוחד ואופי מיוחד בדרך הלמוד. יש שעסקו בהסבר ופשט המשניות, יש שעסקו בישוב הסתירות שבין המשניות המקובלות והמשניות החיצוניות ויש — בטעמי ההלכות ובפסקי הדינים. ואלמלי היה סיפוק בידנו לפרק את ההוויות לחוליותיהן ולאבריהן היסודיים היינו מכירין בהן על פי צורתן ולפעמים גם על פי החומר את אביהן ואת בית היוצר שלהן.[1] אלא לפי שנבלעו ונטמעו אלו בתוך אלו קשה לנו להפרידן ולפרקן זו מזו ונדמה לנו כאלו אם אחד להן. ומטעם זה יותר הדעת נוטה שהסוגיות מגוש אחד הן, הקושיות והתירוצים הוא אופן הרצאת דברים ודרך הוכוח של בית המדרש, והמקשן והתרצן לא באו אלא כדי לסבר את האזן:[2]

בקורת.

הבקורת של בעלי התוספות היא כזו של הגמרא על המשנה, יש מהן בקורת של המקורות, שתכליתה לבקר אחרי מקורי ההלכות שמשמשים יסוד לבנין הסוגיות: המקראות, המשניות והבריתות והמימראות ולבררם אם אמתיים הם ומי אמרם:

עי' לדוגמא ברכות ס"א ע"א, ד"ה אלא מעתה, "שבוש הוא זה דאין זה פסוק בכל המקרא"; עירובין ב' ע"א, ד"ה דכתיב, "זה הפסוק אינו בשום מקום"; ב"ק צ"ב ע"ב, ד"ה משולש, "אין זה מקרא בכל התורה"; ב"ב ה' ע"ב, ד"ה כדתניא, "יש ספרים דגרסי דתנן ואומר ר"ת שאינה משנה בשום מקום". שבת כ"ט ע"א, ד"ה רבא אמר, "משמע דרבא לענין טומאה כו' ע"ב נראה דהכא גרס רבה ולקמן רבא"; שם מ"ה ע"ב, ד"ה לאו, "ונראה דרב אסי דלעיל לאו היינו רב אסי דהכא"; ב"ב ל"א ע"א, ד"ה אמר רבה, "ורבה גרסינן דאביי ורבא אמרי לקמן כו'"; שם קנ"ו ע"א, ד"ה ר"א, "הכי גריס ר"ת ר' אלעזר ולא רבי אליעזר והוא ר"א בן שמוע, דאי גריס ר' אליעזר היה קשה כו'"; ב"ק ע"ג ע"ב, ד"ה אמר לו אביי, "ולא אמר אביי זה מעולם אלא בני הישיבה היו מתרצים כן אליבא דאביי לפי מה שהיו סוברים דדיוקא דרבא מרישא"; חולין ב', ד"ה אנא, "משמע שרב אשי הקשה אותה קושיא ואעפ"י שהיא סוגית הגמרא ומכאן ראיה שרב אשי סידר הגמרא":

בקורת זו של בעלי המימראות תופסת בתוספות מקום גדול ומקיפה חלק רב הערך ויסודי בתקירה של שמות התנאים והאמוראים, וזמנם, חייהם סדר דורותיהם ושיטותיהם בהלכה והיא היא ששמשה בזמננו מדור לחכמת ישראל. אלמלי בעלי התוספות, שלהם היו מסורים כל מפתחות הש"ס, שהיו פותחים לנו פתח באולם החכמה הזאת ע"י חריפותם ובקיאותם לא היו החכמים האחרונים מוצאים ידיהם ורגליהם בחקירה עמוקה זו הרחבה מני ים:

ויש בתוספות בקורת הלשון והסגנון, שתכליתה לבקר את סברות הסוגיות על סמך הסגנון ושגירת הלשון של הגמרא, להוציא מזה סברות חדשות או לשנות ולהגיה את הלשון, עי' למשל שבת ו' ע"ב, ד"ה ואמאי, "אומר ר"י דלשון גמורה, אדרבה, איפכא מסתברה כו' ורש"י ישבה בדוחק"; ב"ב כ' ע"א, ד"ה סברוה, "אע"ג דבסוף קאי קאמר סברוה לפי שזה הלשון אינו עיקר כו' ודיחוי בעלמא הוא דמשני"; שם ס"ח, ד"ה מי סברת, "וא"ת דבבולה גמרא הוי בית השלחין כו'

---

[1] לפעמים עמדו בישיבה ידועה בקושיה אחת הרבה שנים ולא היו מקשים אותה קושיה אלא בישיבה זו כמו שמצינו: „האי קושיא איקשי ביה רבה לרב יוסף כ"ב שנין ולא אפרקה עד דיתיב ר"י ברישא ופרקה" (ב"ק ע"ו):

[2] יש מן הראשונים ג"כ שנוטים לדעה אחרונה זו, עי' קיצור כללי הגמרא למבוא התלמוד שמביא בשם ה"ע וז"ל „שיטת הגמרא לעולם בסוגיא אחד (אחת) הוא מקשה אחד" עי"ש:

הוויות משלו ואח"כ נקבעו ונסדרו בש"ס בלשונן וסגנונן, כפי שנתקבלו בע"פ מדורות קדומים, ולפעמים נסדרו שלא כענינן על פי קישור רעיון קלוש; לפעמים על פי קישור של שמות האומרים, כפי שיש בש"ס הרבה „ואמר ר' פלוני". אעפ"י שלעצם הענינים אין שייכות הגיונית זה לזה, ולפעמים עפ"י רמזים וסימנים של מלה אחת או ענין אחד רחוק. ויש סוגיות או שמעתות שבבית מדרש אחד נאמרו בנוסח אחד ובבית מדרש אחר בנוסח אחר, והמסדרים לא הקפידו על זה, והניחו במקום אחד נוסח זה ובמקום אחר נוסח אחר, ולא השגיחו על הסתירות והשינוים שביניהן. אולם בעלי התוספות לשיטתם, שאי אפשר להניח שום מקום בש"ס בסתירה וניגוד מסוגיא לסוגיא, וכל הפגימות צריכות להמלאות על ידי הסברה וחילוקים. ובואו ונחזיק טובה להם, שהעמידו בנין נאה ומתוקן והקצו את הש"ס חטיבה אחת שלמה ומתוקנה:

השלמה.

הדרך השלישי של בעלי התוספות דרך ההשלמה מתחלק לשלשה ענפים שהן: א') הסברה, ב') בקורת וג') מלואים:

ההסברה באה להטעים ולהסביר שיטות בעלי המאמרים ע"י התעמקות יותר פנימית ויותר חודרת לתוך עומק פנים הסברות של המחלוקת והשיטות השונות. בהרבה מקומות חסר בגמרא טעם להפלוגתות והמחלוקות, משום מה הולך כל אחד לשיטתו, ומה בין זה לזה, ולפעמים מבררים בגמרא טעמי הפלוגתות רק במקצת ומניחים מקום עדין להתגדר, להשלים ולברר את ההבדלים ביותר עומק וביותר הסבר מה בין זה לזה, והסברי הטעמים הללו מלאו והשלימו בעלי התוספות בדיוק רב. עי' לדוגמא שבת קכ"ג ע"ב, ד"ה איתיביה, „ואביי נמי הוי ידע דהא משני ליה רבה הכי לעיל, אלא פריך לרבא אולי יאמר תירוץ אחר, ורבא לא בעי לשנויי כו' ורבה דמשני ליה כר"נ משום דמשמע ליה כו'". כידוע דרך בעלי הגמרא להסביר פלוגתות התנאים ומרגלא בלשונן „ורבנן אמרו לך" „ור"פ מאי סבירא ליה". כדי להטעים שיטותיהם התוספות הלכו בשיטת הגמרא כדי להסביר פלוגתות האמוראים. ועל ידי זה שנתנו טעמים מסבירים לשיטות המקשן והתרצן שבסוגיות הגמרא הרחיבו את הפרץ שבין בעלי הפלוגתות והעמיקו את המחלוקת. עי' לדוגמא שבת ה' ע"א, ד"ה כאן, „תימא לר"י מה עלה על דעתו של המקשן דע"כ ידע" כו'; ב"ב כ"ח ע"ב, ד"ה אלא, „תימא מאי ס"ד דמקשה"; שם י"א, ד"ה שלא, „דמקשה לא מסיק אדעתיה"; ב"ק נ"א ע"א, ד"ה סובר „והמקשה היה סובר". וכיוצא בהרבה מקומות, ולפעמים מסבירים בתוספות, שהמקשן ידע סברת התרצן אלא שרצה לדעת תירוצו. עי' למשל שבת מ"ג ע"א, ד"ה כופה, „כל הנהו דמייתי ידע המקשה דמצי לשנויי כו' אלא שרוצה לידע אם יש לתרץ באופן אחר"; חולין מ"ד ע"א, ד"ה והאיכא, „וי"ל שיודע המקשן כדמסיק לבסוף כו' ומ"מ פריך כו'":[1]

לשיטת התוספות סתמי ההוויות של הסוגיות, הפירכות והתירוצים, או „המקשן" „והתרצן", לא יצאו ממחבר אחד שהציע בעצמו את ההוויות בדרך אם תמצי לומר, דרך קושיא ותירוץ, כשם שנהגו הקדמונים בכל האומות לכתוב הרצאת דעותיהם ההגיוניות באופן דיולוגי, שבאמת אינו אלא אופן ביטוי המחשבות והרצאת דברים כאלו יש כאן שנים או יותר שמתווכחים זה עם זה אף על פי שהוא גופא מקשה ומפרק ליה, אלא לדעת התוספות „מקשן" „ותרצן" ממש, כי שנים היו ולפעמים יותר, אחד היה מקשה והשני מתרץ, ולפעמים לא הבינו איש את רעהו ומטעם זה יצאו הרבה קושיות בסוגיה עד שנתבררה. עי' לדוגמא ב"ב י"ח, ד"ה מכלל, „צ"ל לפירוש זה דוה המקשה אינו אותו שהקשה בתחילה"; ב"ק ס"ד ע"א, ד"ה ויאמר, „ואור"י

---

[1] באותו מקום גופא בתוספות יש סברה להיפך „ליכא למימר שהמקשן היה יודע האמת דא"כ לא הוי פריך מידי" ואפשר שיטות שונות יש בתוספות בזה:

לפעמים „בריתא לא שמיע ליה"[1] והתוספות לשיטתם, שהמסדר האחרון של הש"ס יהיה מי
שיהיה, כשסדר שני מאמרים המכחישים זה את זה, במסכת זו או במסכת אחרת החוקה, — אין
חילוק, — מחויב היה להכריע ביניהם או להעיר על זה, ומשלא הכריע שמע מינה חילוק יש
ביניהם. ומשום כך אין, לשיטתם, לבקש ישוב בין הנגודים והסתירות בהעלמה ובחסרון ידיעה
אלא בהכרעת השכל ובהחילוק ההגיוני. עי' לדוגמא ברכות ל"א ע"א, בתוספות ד"ה ומוצאו.
מקשין שם על רבי עקיבה שכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית
אחרת „מהא דאמרין בבריתא הבא לשהות בסוף כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישהה".
ומאי קושיא, הרי ר"ע קדמון היה ובודאי בריתא לא שמיע ליה או לא סבירה ליה. כיוצא בו
בתוספות ק"ז ע"ב, ד"ה תנן אמר, „ליכא לאקשויי מהא דקיימא לן היורד לתוך שדה של חבירו".
והלכה זו של היורד לתוך שדה של חבירו מימרא היא, שנשנית מפי אמוראים רב ישמעאל
ועוד, ולא שייך להקשות מדבריהם על תנן, שהיה מקדמוני התנאים. ואין כונת התוספות ג"כ
לומר להקשות להיפך, מתנן על האמוראים, אלא כונתם במקומות כיוצא באלו להעיר על
מסדר הש"ס, שהניח את המאמרים הללו בסתירה, ועל החילוק ההגיוני שיש ביניהם. כיוצא בו
מקשים בתוספות הרבה פעמים על אמוראים מסתמא דגמרא, כלומר מהסברה המקובלת בש"ס,
אף שלא נאמרה בשם אומר שהוא, אלא שהיא סברה מקובלת ומפורסמת וכמו כן מסתמא
דגמרא שבמקום אחד על סתמא דגמרא שבמקום אחר. עי' למשל ב"ק כ' ע"א, ד"ה מתגלגל
„וקשה דלקמן כו' פשיטא לן". בעל המאמר כאן הוא ר' זירא ושם הוא סתמא דגמרא. והתוספות
מקשים משם. עוד שם מ"ט ע"א, ד"ה והלכתא „ולמאי דס"ד דהמשכן בחצר ובעל החצר אין
כאן, זה אינו כפי המסקנא בב"מ". כאן רוצים בתוספות לכוין סתמא דגמרא שבמקום זה לסתמא
דגמרא שבמקום אחר ועל סמך זה דחה ר"י פירש"י. ועי' עוד ברכות ג' ע"ב, ד"ה כמאן, „ועוד
קשה דהכא משמע כו' ובפ"ק דביצה קאמר סתמא דגמרא" וכיוצא בו בהרבה מקומות. ולפעמים
מעירים בתוספות גופא, שהקושיא במקומות כאלו אינה מגברא אגברא, אלא מהסברה המקובלת
בש"ס, או כמו שנקרא בלשונם „סתמא דגמרא": עי' מגילה ט"ז ע"ב, ד"ה וקלסיה, „ולא פריך
גברא אגברא דמסתברא טעמיה דרב משום דליכא מאן דפליג ושם מפיק מלתא מקרא".
ועי' ב"מ כ"א ע"א ד"ה אלו מציאות „וא"ת כריכות ברה"ר המירי דרך הנחה היאך לוקחם הא
אמרינן לקמן ספק הנחה לא יטול". וזהו מימרא דאמורא והתוספות מקשין ממנה לפי שהיא
הלכה מקובלת בסתמא דגמרא. ועי' עוד ב"ק ל' ע"א, ד"ה וחכמים „וקשה לר"י למה השטר
כשר . . . הא קיי"ל כאביי". וכיוצא בזה הרבה. כן מדרך התוספות להעיר על שנויים שבסוגיות
שנשנו כפולות במסכתות שונות וליישב את השנויים הללו על פי הסברה וההגיון. עי' למשל
ב"מ ק"ה ע"ב, ד"ה מתורתא, „וא"ת אמאי לא משני מהותן כו' כדמשני בתמורה אתנן
דהתם". כן מדרך התוספות להעיר מה שבמקום אחד בש"ס מדייקת הגמרא איזה דיוק ובמקום
אחר לא. למשל, שבועות מ"ה ד"ה גדולה „תימא דלא דייק הכי בפ' השולח כו' ובהגוזל
קמא כו' וכיוצא בזה במקומות הרבה":

אם נניח שמסדרים שונים היו להש"ס או שלא היה להש"ס סידור אחרון כל עיקר אין
מקום לקושיות כאלו, הרי אפשר לתלות השנויים הללו בחילופי מסדרים או שהמסדר, אף
אם אחד היה, ראה במקום אחד להאריך ובמקום שני לקצר, כי הסוגיות על פי רוב במסכת אחת
עיקריות הן ובשניה אגב גררא נשנו. כן ישנן הרבה סוגיות, ביחוד הללו שעוסקות בפירושי המשניות,
שהן הן עיקר יסוד „הגמרא", שהיו מתגלגלות והולכות מבתי מדרש לבתי מדרש במשך זמן
של הרבה דורות, כי ישנן עוד מתורות התנאים קודם סידור המשנה,[2] וכל דור הוסיף עליו

[1] עי' פ"ק ה' בתוס' ד"ה לאתויי וב"מ י"ד ד"ה מאי:

[2] עי' ב"מ ל"ג: גמרא אין לך מדה גדולה מזו ואמרו שם בימי רבי נשנית משנה זו. ועיי"ש ברש"י:

ישלים ויתקן מה שצריך תיקון והשלמה ויעץ סוף הסוגיא בתחלתה. מלבד זה מניח רש״י לפעמים הרבה דבורים בלי פירוש ואף במקום שמפרש אינו הולך עם הלומד יד ביד מתחילת הסוגיא ועד סופה, אלא מניח לו להלומד מקום להתגדר בו בעצמו. ורש״י גופא אינו אלא עוזר לו כלאחר יד, בהסתר פנים, דומה כמו שעוזרים לילד כשמתרגל ללכת, פושטין לו יד והוזרים. כך רש״י מפרש דיבור ומניח שתים, מגלה טפח ומכסה טפחים, כדי שהלומד יעמוד מעצמו על תוכן הסוגיא. משא״כ בעלי התוספות, הם הולכים יד ביד עם הלומד עולים ויורדים עמו בתוך עומק הסוגיות ומוליכין אותו מחדר לקיטון ומפרוזדור לטרקלין עד שמגלין לו את כל המטמוניות שבסוגיה ונמצא הכל ברור לפניו כשמלה. מבחינת ההתכללות וההקפה יש בפירושי התוספות יותר שלמות ויותר בהירות מבפירושי רש״י:

בנוגע לגרסאות אעפ״י שר״ת, כידוע, התנגד לשינוי גרסאות והחרים ע״ז, בכ״ז אנו מוצאים בתוספות הרבה שינוי נוסחאות. רוב השינוים באו מתוך הסברה ומתוך ההבנה במשמעות הסוגיות, לדוגמא ע׳ ברכות י״ז ע״ב, ד״ה הכי גרים רש״י „ותימא קצת הלשון כו׳ לכך נראה כגירסת הספרים״; קדושין מ״ב ע״ב, ד״ה ה״ג „וקשה לר״ת, הדא מדנקט כו׳ ועוד קשה כו׳ לכן נראה לר״ת דגרס איפכא וכן גרס ר״ח וה״ג״. ולפעמים משנים הגרסא על סמך ראיות מסוגיות אחרות; למשל שבת צ״ג ע״א, ד״ה ה״ג „ולא גרסינן ור״ש כו׳ דהא תנן בהדיא בפ״ק דהוריות״; יומא נ״ה ע״ב, ד״ה הלוקח „דתניא גרסינן ולא גרסינן דתנן, שאינה משנה בשום מקום״. ועוד יש שהתוספות מישבים הגרסא עפ״י ספרים אחרים יותר מדויקים, ע׳ למשל יומא כ׳ ע״ב, ד״ה אלא „ועוד דבכל הספרים גרסינן אלא״; כתובות ע״א ע״ב, ד״ה כאן „ואתי שפיר הא דגרסינן בכל הספרים כו׳״. ולפעמים מעמידים הגרסא עפ״י דברי בעל המימרא כדי שלא יהיה קשה מדידיה אדידיה. ע׳ לדוגמא כתובות י״ד ע״א, ד״ה ת״ר, „קשה לר״ת על גרסת הספרים דגרסי כו׳ ראב״ב אית ליה לר״י כו׳ ובפרק עשרה יוחסין אמר בהדיא דלרבי יוסי כו׳ לכן מוחק ר״ת אלמנת וגרים כו׳״. ומזה האופן יש להם הרבה שנויי נוסחאות. בכלל נוטים בעלי התוספות לקיים הגרסאות שבספרים, וכשמותקים ומשנים יש להם עפ״י רוב סמך לזה בספרים אחרים. וכל פלפולם והשקלא וטריא שלהם בזה אינו אלא להכריע איזו מהן, מן הגרסאות שבספרים, לקיים ואיזו מהן להגיה:

ההשואה.

מלאכה זו של השואת המקורות וישוב הסתירות והנגודים שממקום למקום שהצטיינו בה בעלי התוספות היא אחת מהיותר יפות והיותר בהירות. בברק השכל, עומק הבקורת, חידוד הרעיון ובבקיאות המפליאה ואין לאופן מלאכה זו דוגמה לא בספרותנו ולא בשום ספרות שהיא; אף אם אמתית היא האגדה „שר״ת חלק את הש״ס בין ששים תלמידים וכל אחד היתה לו מסכת אחת שגורה על פיו. וכשלמדו הרב עם התלמידים איזו מסכת היה כל אחד מקשה ממסכת שלו״ (שה״ג, מע״ס, אות תוספות) יש בכ״ז להשתומם על גודל הבקיאות שלהם, שיש בה גם חריפות עצומה. כי הבקיאות לבדה כשאין עמה גם חריפות השכל ובהירות הרעיון אין בכחה להוליד בקורת של השואת הסתירות והנגודים, שביסודה מונח נתוח השכל על ידי ההרכבה וההפרדה של הענינים הדומים או שנראים כדומים. דרך ההשואה של בעלי התוספות היא הבקורת שיצאה מתוך הנחה זו שאמרנו, שהניחו, שכל הש״ס חומר אחד הוא „מוּשר ומקושר״. לשיטתם אין מקום בש״ס להעלמה או לחסרון ידיעה. ומשום כך מקשים ומפרקים מסתמא דגמרא על סתמא דגמרא, מסוגיא למימרא וממימרא לשמעתא, כאלו הכל ממחבר אחד יצא, ולא עוד אלא שלא נמנעו מלהקשות מן האחרונים על הראשונים, אף שבודאי אין סברא לומר, שהקדמון יכול היה לדעת דברי האחרון, ובגמרא גופא אמרו להיפך „מימרא לא שמיע ליה״ — ווה אמרו אף על האחרונים בנוגע להראשונים — ולא עוד אלא אף על בריתא אמרו

הפירושים.

רוב פירושי התוספות סובבים על פירושי רש"י, או פירוש „הקונטרס" בלשונם. כל עיקרם לא באו אלא לבקר את פירושי רש"י, ואגב דרך המשא ומתן שלהם עם רש"י הם מבררים את פשט הסוגיות, על פי רוב באופן אחר מכפי שהסבירן רש"י, ולפעמים מודים לו, אלא שמעמיקים ומבררים את סברותיו. פירושי התוספות משתנים מאלו של רש"י, שאינם פירושי המלות והדבורים אלא פירוש הענינים וכללי הסוגיות, תכליתם אינו חלקי אלא היקפי, לברר את המשמעות של הכוונה הכללית והסקירה ההיקפית של הסוגיא. על ידי בעלי התוספות מתגלות הכוונות הדקות והחריפות הכמוסות מן העין שהסתיר רש"י בדבוריו הקצרים והעמוקים ובלשונו המדויקת והצרופה ואנו עומדים תוהים ומשתוממים על גדלות הענק הפרשני הזה, שהוציא סלת נקיה, ומיצה תמצית מן התמצית, ומה שעשה הוא בחשאי, בלאחר יד, עושים אחרים בקולי קולות, ומה שאמר הוא במלה אחת, בדיוק קל וברמז צנוע אומרים אחרים בהרבה אריכות דברים, על ידי משא־ומתן ארוך ושקלא וטריא חרופה:

הקושיות שמקשים בתוספות על רש"י מפנים שונים הן; יש שמקשים עליו מתוך דיוק הלשון ומתוך פשיטות משמעה של הסוגיא. למשל: ב"ב י"ח, ד"ה הכא נמי. „פי' הקונטרס שהאילן ביד מוכר ואין נראה לריב"ם שא"כ הול"ל במוכר, אלא נראה לפרש שהאילן ביד לוקח." כיוצא בו ב"ק נ"ה ע"ב ד"ה שמין „פי' הקונטרס כו' וקשה לר"י דאי אבית סאה קאי ה"ל למימר כמה הי' יפה ובמה הוא יפה בלשון זכר"; ב"מ נ"ח ע"ב, ד"ה הנושא „פירש"י שמאמינו כו' וקשה דאין שייך לשון אונאה על זה"; קדושין מ"ח ע"ב, ד"ה הא דמיא „פי' הקונטרס כו' וקשה לר"ת דאין זה סדר הבריתא שהביא". ולפעמים מקשין על רש"י מתוך הסברה וההגיון מינה ובה של הסוגיא, למשל: ברכות ה' ע"ב, ד"ה והאמר. „פירש"י דלאדם חשוב כר"י מסתמא לא הוי אלא יסורים של אהבה, ותימא דהא מסיק דהיכא דלא הוי ליה בנים בכלל לא הוי יסורים של אהבה"; שם י"א ע"א, ד"ה אחת ארוכה, „פירש"י ארוכה אמת ואמונה קצרה השכיבנו, ותימא דהשכיבנו נמי ארוכה הרבה"; ב"מ כ"ג ע"א, ד"ה סימן, „פירש"י דלשם סימן נתנו שם כו' וקשה דאין דרך לתת מעות בדבר לסימן"; קידושין ס"א ע"ב, ד"ה אי לא כתב, „פי' בקונטרס דאם לא יעברו ישלו חלקם כו' וקשה וכי איזו סברה היא שישבו בבתיהם וירשו עם אחיהם שיצאו למלחמה. לפעמים מקשין על רש"י וסוגיות אחרות בבבלי וירושלמי שמוצאין שם סתירה לדבריו ומזה המין הן רוב קושיות התוספות, לדוגמא ברכות ל"ד ע"א, ד"ה אמצעיות, „פי' בקונטרס כו' ולא נהירא דהא תנן במגילה כו' לכך נראה כפירוש רשב"ם ורב אלפס"; שבת כ"ג ע"א, ד"ה כל השרפים, „פירש בקונטרס שרף גומא, ואין נראה לר"ת, דהא די"ז אין זה גומא, כדאמרינן בפ"ד דגיטין"; ב"מ ע"ד, ד"ה הבא, „מכאן מקשה ר"ת לפירוש הקונטרס דפרק זה בורר"; קדושין מ' ע"ב, ד"ה ויש אומרים, „פי' בקונטרס כו' וקשה אמאי פסול בעדות הוא הא אמרינן בירושלמי". בעלי התוספות השתמשו בכל בקיאותם בש"ס בבלי וירושלמי כדי לבקר את פירושי רש"י, להטט בו ולבדוק אחריו עד מקום שידם מגעת ומתוך דיוקיהם באו לידי פירושים אחרים בסוגיות השמעתות:

פירושי התוספות יותר חריפים ועמוקים הם מפירושי רש"י ויותר חודרים לתוך כלל היקף הסוגיות. אפשר להגדיר את רש"י כתור המפרש של החומר ואת בעלי התוספות בהמפרשים של הצורה, פירושי רש"י הם יותר אמתים מבחינת הלשון של השמעתית ומן הצד החלקי של כל דבור ודבור של הסוגיא כפני עצמו ופירושי התוספות הם אמתיים מבחינת הרוח של הסוגיות ומן הצד ההיקפי וההגיוני הכללי: בהרבה סוגיות, כפי שהוכיחו כבר בתוספות, פירוש רש"י הוא לפי הלבאורה, לפי השקלא־וטריא של הסוגיא ולא לפי המסקנא באופן שהוא מניח מקום חלק וניתן מקום לטעות, וסומך על הלומד, שבעצמו יעמוד על הענין,

לדרך הלמוד של בעלי התוספות[1]

מאת חיים טשרנוביץ, ברלין.

אין לנו יצירה ספרותית לאחר חתימת התלמוד שקלסתר פניה יהיה דמות דיוקנא של הגמרא כפירושי התוספות, ולא באופן ההוויות ובציור ההסברה השכלית בלבד אלא אף בהצורה והסגנון דומים הם זה לזה כאב ותולדה. ונראה כאלו שניהם נוצרו מגוש אחד וכאלו אב אחד לשניהם. אלמלי לא היה נחתם התלמוד, באופן שפירושי התוספות היו נבלעים בתוך סוגיות הגמרא, היו הם בלי ספק מתערבים ומתאחדים יחוד שלם בתוך ההוויות של השמעתות בלי שום הפרש של שביל בפני עצמו. כאלו לא היה בין יצירה של זו ושל זו שום הפסק של דורות ושל מאורעות וגלגולים הסתורים. ולא עוד אלא שיותר משבעלי הגמרא דומים ברוחם ובסגנונם לבעלי המשנה, שלא היתה ביניהם הפסקה של דורות, דומים בעלי התוספות לבעלי הגמרא, אעפ״י שביניהם היתה הפסקה הסתורית גדולה בין בזמן בין במקום:

יסוד השקפת בעלי התוספות על הגמרא הוא, שהתלמוד חטיבה אחת היא כלו מוצק מחומר אחד, שאין בו פרצה וסדק כל שהוא ושום פגימה אף בתגירת ציפורן; נכון הוא המשפט שהוציא עליהם מהרש״ל (הקדמה לים של שלמה, חולין) „שהם (בעלי התוספות) עשו את התלמוד ככדור והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום ונמצא מיושר התלמוד ומקושר". הש״ס הוא בעיני בעלי התוספות סידור שלם, שיצא מתחת יד מסדר אחד, ומתוך כך אין מקום לסתירות מסוגיא לסוגיא, אלא הכל צריך להיות „מיושר ומקושר".[2] ואף בזה הלכו בעלי התוספות בשיטת בעלי הגמרא: כשם שהאמוראים עיקר תכליתם היה לאחה את הקרעים והסתירות, שמצאו בין קובצי המשניות ובין הבריתות והתוספתות על ידי הוויות, פירוקים ותירוצים, אף שהרשות נתנה לבקש יסוד הסתירות הללו בשינוי מקורות ובחלוקים יסודיים שאינם מתאחים, כך איהו בעלי התוספות בפלפולם את הסתירות שנתגלו בין סוגיות השמעתות של הגמרא ומימראות האמוראים, הדביקו דבק לדבק, סתמו את הפירצות, וגבלו ועשו את התלמוד עיסה אחת, מבלי להניח הנחה זו, שאפשר שינוי מקורות יש כאן, הוויות הוויות, ולפעמים יש לומר: „גברא אגברא קא רמית":

יסוד שיטת התוספות מתחלק לד׳ פנים: א׳) פירושים על סוגיות השמעתא ובירור הגרסאות, ב׳) השואת המקורות וישוב הסתירות שממקום למקום, ג׳) מלואים והשלמה להש״ס, ד׳) פסקי הלכות:

---

[1] פרק מספרי תולדות הפוסקים, שאתי בכתובים:

[2] אפילו כשיש בתלמוד חייב במקום אחד ופטור במקום אחר אנו מתרצים יפה, כש״כ קושיות אחרות (ר״ת, ס׳ הישר, ע״ח ע״ב):

אינה עיונית בלבד אבל יסודה בהלכה למעשה, כי כמה וכמה חילוקים מעשיים יש בין דאוריי' ובין דרבנן, ואני אזכיר פה רק איזה משלים מן התלמוד בלבד: ספק קרא ס' לא קרא, בדאוריי' חוזר וקורא, בדרבנן אינו חוזר וקורא (ברכ' כ"א א'). — בטומאה דאוריי' החמירו יותר (שבת ט"ז ב'). — דאוריי' דוחה דרבנן (שם קכ"ח ב'). — יש הילוק בהוראה בין אם הענין הוא מדאוריי' או מדרבנן (עירוב' ס"ז ב' בסוף). — נשים ועבדים נאמנים בדבר שמדרבנן ולא בדאוריי' (פסח' ד' ב'). — סברת „שאני אומר" שייכא בדרבנן ולא בדאוריי' (שם ט' ב'). — בדאוריי' אין מבטלין איסור לכתחילה אבל בדרבנן מבטלין (ביצה ג' ב'). — בחיוב דאוריי' יש חינוך לקטן (חגיגה ו' א'). — ספק דאוריי' חמור מודאי דרבנן (ר"ה ל"ד ב'):

ויש גם להפך, שבדאוריי' אין מחמירין כל כך כמו בדרבנן ומטעם שכבר הזכרנו בחומר דברי סופרים, לפי שצריכים לחיזוק: סוכה דאוריי' לא בעי חיזוק, מבוי דרבנן בעי חיזוק (רבינא עירוב' ג', בסוף). עע"ש ע"ז א', פ"ה ב'. פ"ז א'. — ונמצא גם באיזה מקומות, כל דתיקון רבנן כעין דאוריי' תיקון (פסח' ל' ב' ובמקומות המקבילים). — חכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה (כתוב' פ"ד א'). — אינה של תורה ועשאוה כשל תורה (ב"ב קמ"ז ב'). — כיון דאיסורא דרבנן עילויה כדאוריי' דמיא (פסח' ו' א'). — וע"ע עירוב' ל"ז ב' לענין ברירה:

נחיצות הגבלת המקור בדבר הלכה אם הוא מדאוריי' או מדרבנן הביאה גם להרבה חקירות ועיונים, אשר אין פה המקום לבארם, ובכמה הלכות נשארה המחלוקת במקומה, ואני אציג פה בסדר א'—ב' איזה ראשי הדברים המסופקים בתלמוד אם הם מדאוריי' או מדרבנן. — דיו היכא דמפרך קו"ח והיכא דלא מפרך (ב"ק כ"ה א', ב"ב קי"א א', זבח' ס"ט ב'). — הטוב והמטיב (ברכ' מ"ה ב' בסוף). — השלמה בתענית (יומא פ"ב א'). — וסתות (נדה ט' א', ט"ו א', ט"ז א'). — זכיה לקטן (ב"מ י"ב א'). — חולין שנשחטו בעזרה (פסח' כ"ב א', כ"ג ב' ועוד). — חמץ שעבר עליו הפסח (חולין ד' ב' ועוד). — חצי שיעור (יומא ע"ג ב'). — טומאת משקין (פסח' ט"ז א'). — יאוש בגזילה (ב"ק ס"ו א'). — כתובה (כתוב' נ"ו ב'). — לילה שאחר יום קבורה (זבח' ק' ב'). — מופלא סמוך לאיש (נזיר כ"ט א', נדה מ"ו ב'). — מוקצה והכנה דרבה (פסח' מ"ז ב' וריש ביצה). — מזונות אשה (כתוב' מ"ז ב'). — מעשה שבת (כתוב' ל"ד א', ב"ק ע"א ב'). — נשים בברכת המזון (ברכ' כ' ב'). — סימנים (יבמ' ק"ב א' ועוד). — ציצית בשיראין (מנח' ל"ט ב'). — צירוף כלי (פסח' י"ט א', מנח' כ"ד א'). — צער בעלי חיים (ב"מ ל"ב ב'). — קידוש היום אם נשים חייבות בו (ברכ' כ' ב'). — שביתת כלים (שבת י"ח א'). — שעבודא (כתוב' ק"ב ב', קידוש' י"ג ב', ב"ב קע"ה ב'). — תחומין (עירוב' ל"ה ב', ק"ג ב', סוטה ל' ב'):

מלבד הלשונות המנויות פה ישנן עוד לשונות אחרות ביחס אל התורה ורובן במדרשי אגדה שאין לנו עתה עסק בהם. וביחוד רבו הפתגמים שממליצים דברי התורה בדברי איש חי, כמו: אמרה תורה, אסרה תורה, דברה תורה, הגיעה התורה לסוף דעתו של סורר ומורה (סנהד' ע"ב א'). התורה העידה (פסח' ל' ב' ועוד). התורה הקפידה (סוכה י"ג א', ב"מ ס"א ב'). התורה חסה על ממונן של ישראל (ר"ה כ"ז א'). התורה חסה על תכשיטי כלה (יבמ' ל"ד ב'). כלפי שאמרה תורה (פסח' ה' ב', סוטה ג' א'). למדה תורה דרך ארץ (ברכ' ס"א א' ועוד). לא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר (קידוש' כ"א ב'). מפני מה האמינה תורה (סוטה ג' א'). מפני מה הזהירה תורה (ב"מ נ"ט ב'). מפני מה החמירה תורה (ב"ק ע"ט ב'). ועוד הרבה מליצות כאלה:

האלף־בית, בהראותו לנכרי, שאם הוא מתעקש להאמין בדברי הקבלה, הרי גם תורה שבכתב אין בידו, כי הכתב כשהוא לעצמו בלי עזר הקבלה, הוא כספר החתום. ואם התרצה לסמוך על הקבלה בקצת דברים, הרי כבר עשה פרץ בשיטת המכחישים בה ועליו להשען בכל דבר על הקבלה, „כשם שקבלת זו באמונה, כך קבל עליך זו באמונה״:

היוצא לנו מכל האמור הוא שהכנויים „תורה שבכתב — תורה שבע״פ״ מבליטים את שני מקורי הדת שהתעצמו עליהם בעלי הקבלה ומתנגדיה. וקרוב הדבר שלא במקרה השתמשו בהם במעשיות של זמן קדום כתקופת שמאי והלל, כי בעת ההיא וזמן מה קודם לכן היתה שאלת הקבלה עומדת על הפרק ורבו בה הוכוחים. ובמדרש תנאים ס׳ דברים ל״ג י׳, שאל אגריפס ההגמון את ריו״ח בן זכאי, א״ל, כמה תורות ניתן לכם מן השמים? א״ל, שתים, אחת בפה ואחת בכתב. א״ל, וכי נאמר ותורתיך לישראל? א״ל אעפ״כ שתים . . ע״ש.[1] ובספרי שם „שאל אנגיטוס הגמון את ר״ג . . ״ ע״פ דברינו תתבן יותר גי׳ מדרש תנאים, כי ריו״ח ב״ז היה כידוע אחד מראשי הלוחמים נגד הצדוקים וכל שיטת שתי תורות כוננו בעלי הקבלה נגדם. אמנם לאחר החרבן, בזמנו של גמליאל דיבנה ודור התנאים שלאחריו, כבר נשקעה המחלוקת בענין הזה או שבתה לכה״פ מהיות לאבן פנה בתמונתה המקורית. מדרש המקרא התרחב וחכמי התלמוד דרשו ומצאו סמוכים גם לדברי קבלה, ואף שיסוד האמונה בקבלה לא זז ממקומו, אמנם דרכי הוכוח נשתנו מכל וכל, ותחת „שתי תורות״ הציעו למתנגדי הקבלה „תורה אחת״ עם מדרשים רבים. ועפ״ז יתבאר מ״ש ר׳ עקיבא, התנא היותר מצויין בין מרחיבי המדרש, „וכי שתי תורות היו להם לישראל, והלא תורות הרבה נתנו להם, זאת תורת העולה, זאת תורת המנחה . . ״ (ספרא פ׳ בחקותי כ״ו מ״ו). ובאמת הכנוי „תושבע״פ״ לא נמצא בספרות התלמוד המאוחרת רק באיזה מדרשי אגדה מעטים, ובעניני הלכה חסר הוא לגמרי, כי עיקר מקומו הוא בוכוחים כלליים בין בעלי הקבלה ומתנגדיה:

(ב׳) דברי תורה ודברי סופרים — כבר נגענו למעלה בכנוי זה וכאן נוסיף להעיר בכלל, שגם זה בא רק במדה מצומצמת בספרות התלמוד וע״פ רוב בדברי תנאים, והוראתו בדרך כלל קרוב להוראת „תורה שבע״פ״, אמנם אינו מיוחד לוכוחים, רק החכמים משתמשים בו להבדיל בין מה שנאמר בתורה ובין מה שאינה בתורה. במשנה (סנהד׳ פ״ח ב׳) חומר בד״ת מבד״ס, האומר אין תפלין כדי לעבור על ד״ת פטור, חמש טוטפות להוסיף על ד״ס חייב. — התלמוד מבאר שם שהוא עיקרו מד״ת ופירושו מד״ס. אמנם הכוונה היא כאן על פירוש מקובל ישן ולא על דבר מיוחס לחכמים מאוחרים. — ובר״ה י״ט א׳, מה הפרש בין זה לזה, הללו ד״ת ואין ד״ת צריכין חיזוק, הללו ד״ס וד״ס צריכין חיזוק. פה מוסב ד״ס על דברים שנכתבו במגלת תענית. — ובעירובין כ״א ב׳, נמצא בהרחבת הלשון על דברי חכמים בכלל. ע״ש רש״י ד״ה „דברי סופרים״ וז״ל: חדשים שנתחדשו בכל דור ודור לגדור גדר וסייג. ושם ל״ב א׳ בשל סופרים חזקה שליה עושה שליחותו (דעת רב נחמן) כוונתו על עירוב. — ע״ע אחות גרושה מד״ת אחות חלוצה מד״ס, יבמ׳ מ׳ ב׳ בסוף. העברת שער אינה מד״ת אלא מד״ס (נזיר נ״ח ב׳, נ״ט א׳). החדש אסור מה״ת בכל מקום, ערלה הלכה והכלאים מד״ס (קידוש׳ ל״ח ב׳). ירושת גר (קידוש׳ י״ז ב׳). כתובה (כתוב׳ י׳ ב׳). תרועות ותקיעות (ר״ה ל״ד א׳):

(ג׳) מן התורה ומדרבנן — שמוש המלים האלה הוא היותר תדיר בכל ספרות התלמוד. והסבה שהביאה את בעלי התלמוד לחקור אחר מקור הדברים אם הם מדאור׳ או מדרבנן,

---

[1] על גי׳ מדרש תנאים לא העירו בלוי ובאכער שם. ובנוגע לגי׳ אנגיטוס עי׳ אגה״ת I (הוצאה שניה) 77, הערה 1; 78 הערה 1. קרויס, לעהנווערטער II בערכו אנגיטוס. ויש ספקות הן בגי׳ שם ההגמון והן בהגבלת ר״ג, אם הוא ר״ג דיבנה או איש אחר:

ב׳

ועתה נבוא אל זכר המלים הרומזות על הבדל מקורי ההלכה ביחס אל התורה והן:

(א׳) תורה שבכתב ותורה שבעל פה — במבטא הזה משתמשים בעלי התלמוד לציון שני הסוגים הראשיים, שכל למודי דת ישראל כלולים בהם. בנוגע לסוג הראשון שמו מוכיח עליו למדי, כי הכוונה על המפירש בתורה ועל הלמודים היוצאים מפשט הכתוב על פי חקי הלשון ודרכי ההגיון בלי שום עזר מקבלת האומה וחקירת דרכי חייה. הסוג השני מורה ביחוד על הקבלה, כלומר על כלל הדברים שנאמרו מפי חכמינו ז״ל בתור קבלה איש מפי איש.[1] ההגבלה הזאת יוצאת לנו מן המאמר היחידי שיש בו משל פרטי על מובן תורה שבעל פה, והוא באדר״נ ובבבלי שבת ל״א א׳, להיות המאמר נחוץ מאד לענינגו, נציגו פה בלשונו: (אדר״נ נו״א פט״ו) אמרו, מעשה בארם אחד שעמד לפני שמאי, א״ל, רבי, כמה תורות יש לכם? א״ל, שתים, אחת בכתב ואחת בעל פה. א״ל, את שבכתב אני מאמין לך, את שבעל פה איני מאמין לך. גער בו והוציאו בנזיפה. בא לפני הלל וכו׳ א״ל, בני, שב. כתב לו אל״ף בי״ת. א״ל, מה זו? א״ל, אל״ף. א״ל, אין זה אל״ף אלא בי״ת. א״ל, מהו זה? א״ל, בי״ת. א״ל, אין זה בי״ת אלא גימ״ל. א״ל, מנין אתה יודע שזה אל״ף וזה בי״ת וזה גימ״ל, אלא כך מסרו לנו אבותינו הראשונים, שזה אל״ף וזה בי״ת וזה גימ״ל. כשם שקבלת זו באמונה, כך קבל עליך זו באמונה. עע״ש נו״ב פכ״ט, כמה תורות נתנו מן השמים . . סוף הדברים כמו בנו״א. ובגמ׳ כה״ע בלשון קצרה:

מן המאמר הזה למדנו שלשה דברים: — א׳) שהעכו״ם כבר נולד בו ספק בנוגע לאחדות תורת היהודים קודם שבא להתגייר, כי לולא כן לא היה עולה על דעתו לשאול, כמה תורות יש לכם. שאלה כזאת מורה היא בפי איש שאין לו שום מושג מתכונת התורה. — ב׳) העכו״ם היה יודע דבר מה גם מהתנגדות קצת אנשים לתורה שאינה בתובה, כי לולא כן לא היה בועט תכף בתחלת דבורו באמונת תורה שבעל פה, כי מי שעלה על רוחו להכנס תחת כנפי איזו דת ולהאמין בלמודיה, בין שהגיעתו לזה בינתו בסגולות הדת ההיא או ידיעתו מגורל מאמיניה ודרכי חייהם, הרי כל השקפותיו נוסדו על מושגים או מוחשים כלליים, ומה לו ולבקירת המקורים? ומה דופי מצא בלמודי תורה שבע״פ שדחם בבת אחת? כל זה לא יתבן רק אם נניח שהגברי הזה כבר הכניסו בו אחרים הטלת ספק במקור מן המקורים. ואם נשים לב אל מצב היהדות בתקופה שלפני החורבן וסמוך לו לאחריו, אל הוכיחים והניגודים שבין הצדוקים והפרושים, אז מתבארת לנו שאלת העכו״ם כדבר בעתו. — ג׳) שתורה שבעל פה יסודה במקור בפני עצמו ואינה תולדה מוכרחת ע״פ חוקי הלשון וההגיון מתורה שבכתב. כי לולא כן למה תלאה העכו״ם באמונה ולמה השיבו הלל: כך מסרו לנו אבותינו הראשונים שזה אל״ף וכו׳, כשם שקבלת זו באמונה, כך קבל עליך זו באמונה. הרי מה שנכלל בכתיב ע״פ חקי הלשון או על פי משפטי ההגיון, אין לו צורך לסעד מן הקבלה, ולמותר הוא כל וכוח והצטדקות בפני העכו״ם, כי מי שמאמין בכתוב ומקבלו, הרי הוא קבל עליו כל מה שנכלל בכתיב במלוא תוכנו. הרי שתורה שבע״פ יש לה מקור בפני עצמו והיא הקבלה, כלומר, חכמי התלמוד כינו בשם תושבע״פ את סוג הלמודים שיסודם בקבלה. — את היסוד הגדול הזה הסביר הלל במשל

[1] מהרי״ל בלוי במבוא: להעתקת המכילתא ווינטר־ווינשע כבר העיר על זה וראיתו הראשית מת״כ פ׳ בחקותי כ״ו מ״ו, שמלבד המדרשות והדינים נמנה גם תורה שבעל פה, הרי שתושבע״פ והמדרשות הם שני ענינים נפרדים, ואני הרחבתי הענין במה שנ״ל בהגבלת התקופה והניגוד שהיה בין הפרושים והצדוקים. ע״ע באכער בספרו האחרון 24—22.

הקלושה שבדרשות היא האסמכתא. דרכי האסמכתא רבים מאד ואני אזכיר פה רק איזה דוגמאות שיש בהן חלוקי דעות ופלפול, אם ההלכות הן מה"ת או מדרבנן. בברכות י"ט ב׳ שואל התלמוד: לאו דלא תסור דאוריי׳ היא? ומיישב, כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור. — (עירוב׳ ד׳ א׳) שיעורין דאוריי׳ היא (ואיך אמר רב, שהם הלכה למשה מסיני)? . . אלא הילכתא נינהו ואסמכינהו רבנן אקרא. — וביותר יש לדקדק על המאמר (יבמ׳ כ"א א׳) רב כהנא אמר, מהכא (אנו למדים אסור שניות), ושמרתם את משמרתי, עשו משמרת למשמרתי. א"ל אביי לרב יוסף, הא דאוריי׳ היא? דאוריי׳ ופירשו רבנן, כל התורה נמי פירשו רבנן? אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.[1] עי׳ ספר המצות להרמב"ם כל שרש ראשון. — בדרך כלל מובאים הרבה כתובים בש"ס אשר בסקירה הראשונה נראים כדרשות גמורות ורק מתוך איזו קושיא או סתירה יתגלה שהיא רק אסמכתא, כמו ביבמ׳ ע"ה א׳, הוא סבר מדקא נסיב לה הש"ס קרא דאוריי׳ היא, ולא היא, מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. וכן מסיק ר׳ זירא מדיוקיו בנדר׳ ל"ו א׳, שה לבית אבות לאו דאוריי׳. ע"ע ב"מ פ"ח א׳ לענין מעשר ויבמ׳ כ"ד א׳ לענין חלוצה לכהן, ומחלוקת ריו"ח ור"ל ורב כהנא בנדה מ"ו ב׳ ושם כ"ח א׳ מ"ש אביי. — המשלים המעטים האלה פותחים לנו פתח לרעיון כולל בסוג הדרשות והוא שתכונת אי זה למוד או הלכה אי אפשר להגביל תמיד מלשון הדרשה בעצמה וצורתה החיצונית, אבל צריך לחקות על שרשה בהתבוננות יתרה על תוכנה הפנימי ועל דרך ההיקש שנוסדה עליו. האסמכתא באה לרוב מתוך וכוח ופלפול להרחקת סתירות ונגודים, כלומר אם יש לבעל הדין לחלוק על קביעת איזו הלכה בלשון הכתוב, אם מפני שההלכה ההיא היא הלכה למשה מסיני ולא יתכן להיות לה שרש במקרא, או מפני שנגלה עליה ממקום אחר שאינה רק מדרבנן, או תבוא התשובה „הילכתא גמירי לה וקרא אסמכתא בעלמא" או „מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא" ובדומה לזה. ומתוך כך אפשר להקיש ולומר שמלבד המקומות המפורשים יש עוד דרשות אחרות, שאינן דרשות גמורות, רק שבעלי התלמוד לא הוכרחו לפרש דבריהם ולציין בדיוק טבע הדרשות, לפי שלא שלטה בהן יד הוכוח. הענין הזה הוא באמת מקצוע נכבד אצל גדולי הפוסקים ובראשם הרמב"ם בסה"מ ובספרו הגדול בהרבה מקומות ואכמ"ל:

התלמוד בבקשו על איזו הלכה מקור או סמך בתורה או בדרך כלל במקרא, משתמש במלת „מנין" או „מנלן" בסתם ובאיזה מקומות בא המבטא הזה בשלמותו, כמו כתוב׳ כ"ב א׳, מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה . . מנין לאב שנאמן לאסור בתו מה"ת . . ע"ע קידוש׳ ס"ד א׳ ושם כ"ז כ׳, מנין לגלגול שבועה מה"ת. (סנהד׳ מ׳ ב׳) מנין להתראה מה"ת. שם צ׳ ב׳, מנין לתחית המתים מה"ת . . ע"ע שבועות י"ח כ׳. — ובארמית דאוריי׳ מנלן (חולין ל"ו ב׳). שם ע"ב א׳, מדאורי׳ מנלן, ע"ע כרית׳ י"א ב׳[2] — וכנגד זה בא גם המבטא „מכאן . . מן התורה", כמו ב"ב ס"ט ב׳, מכאן למצרים מה"ת. סנהד׳ ק"ד ב׳, מכאן לקובלנא מה"ת. ועי׳ שבת פ"ה ב׳, מכאן מודעה רבה לאוריי׳, שמובנו שונה ממ"ש לפניו. — אמנם במבטאים האלה לא נרמזה תכונת הדרשה אם היא היקש גמור או אסמכתא בעלמא:[3]

---

[1] שם 13 II.

[2] עע"ש 13 I 106, II.

[3] רב"ז באכער בספרו האחרון, Tradition und Tradenten 171—192 הקדיש מאמר מיוחד לדרשות המתחילות במלות מכאן אמרו:

ההלכות והלמודים מתחלקים כפי התיחסותם אל המקרא לשני סוגים: א׳) הלכות מפורשות בתורה — ב׳) הלכות נסמכות ע״י דרשה. והמשל בזה (נדר׳ ג׳ א׳) פתח בכנויין דאורייי ברישא והדר מפרש ידות דאתיין מדרשא. המליצה „בפירוש ריבתה תורה" אינה מורה על היות הענין המדובר מפורש בכתוב ממש, רק על היות לו יסוד בכתוב וע״ז רומזת גם מלת „ריבתה" וכמו שנראה גם מן המשלים האלה: בכתוב׳ ל״כ ב׳ א״ר אילעא בפי׳ ריבתה תורה עדים זוממין לתשלומין. היכן ריבתה תורה? ומסיק התלמוד יד ביד ל״ל, דבר הניתן מיד ליד ומאי ניהו ממון. והיא באמת דרשה. וכן „כן ינתן לו ל״ל, דבר שיש בו נתינה ומאי ניהו ממון". ושם ל״ה א׳—ב׳, לדעת ר״ל בפי׳ ריבתה תורה חייבי מלקיות כחייבי מיתות. ועל קושית התלמוד „היכן ריבתה" חולקים אביי ורבא, אביי אמר, אתיא רשע רשע, רבא אמר אתיא מכה מכה. ע״ש כל הסוגיא. הרי שכל הענין נתלה בגז״ש. וכן מכות י״ג ב׳ א״ר אבהו בפי׳ ריבתה תורה חייבי כריתות למלקות דגמר לעיני מלעיניך. ואין הדבר מוסכם שם. וע״ע שבועות ג׳ ב׳ וכ״א א׳, דאמר רבא, בפי׳ ריבי תו׳ שבועת שקר דומיא דשביעת שוא. והיא ג״כ דרשה גמורה הנצמדת אל הרשת לשוא לשוא ב״פ אם אינו ענין לשבועה שוא תנהו ענין לשבועת שקר, וע״ש שיטת רבא שהתורה לא ריבתה אלא לשקר דלשעבר. ע״ע תמורה ג׳ ב׳:

אל הסוג הראשון יש למנות הדברים שעיקרן מן התורה כל עוד שהכוונה על מושג הדבר בעצמו ולא על הפרטים והתולדות, כמו (סוכה מ״ד א׳) א״ר זביד, משמיה דרבא, לולב דאית ליה עיקר מן התורה בגבולין עבדינן ליה שבעה זכר למקדש, ערבה דלית לה עיקר מה״ת בגבולין לא עבדינן שבעה זכר למקדש. וכן ברכ׳ נ״ב ב׳, מוטב שיטמאו ידים דלית להו עיקר מדאורייי ואל יטמאו אוכלין, דאית להו עיקר מדאורייי. ובעירובין ל״ו א׳, שאני טומאה הואיל ויש לה עיקר מה״ת. בכל אלה הכוונה, שהעקר מפרש בתורה להדיא. וזה נראה גם ממ״ש באיזה מקומות העיקר והפירוש זה בצד זה. (סנהד׳ פ״ח ב׳) א״ר אלעזר א״ר אושעיא. אינו חייב (זקן ממרה) אלא על דבר שעיקרו מד״ת ופירושו מדברי סופרים ויש בו להוסיף ואם מוסיף גורע. . ע״ש ושם פ״ז א׳ כל הסוגיא. קידוש׳ ע״ז א׳, איזו היא חללה שעיקרה מד״ת ואין צריכין לפרש מד״ס, כל שנולדה מפסולה כהונה. — הכלל „כל דתיקון רבנן כעין דאורייי תיקון" אינו מוסכם רק בדבר שעיקרו מן התורה. גיט׳ ס״ה א׳:

רמז מן התורה בא במקומות מעטים אצל הלכות וענינים שאין הכתוב מדבר עליהם בפירוש, רק נשמעין מתוך לשונו כמו מסיח לפי תומו, למשל בנדר׳ ל״ט ב׳ רמז לביקור חולים מה״ת מנין? שנא׳ (במדר׳ ט״ז כ״ט) אם כמות כל האדם ימותון וכו׳ — (קידוש׳ פ׳ ב׳) רמז ליחוד מה״ת מנין? שנא׳ (דבר׳ י״ג ז׳) כי יסיתך אחיך בן אמך וכו׳. במקומות האלו אין לנו דרשא גמורה רק רמז בעלמא. רמז יותר בולט נמצא בסנהד׳ מ״ו ב׳ מרשב״י רמז לקבורה מה״ת מנין? ת״ל (דבר׳ כ״א כ״ג) כי קבור תקברנו. הדבר הזה דומה לדבר שמפורש בתורה ועי׳ ירוש׳ נזיר פ״ז ה״א „קבור מצות עשה מנין . ." ורמב״ם סנהד׳ פט״ו ה״ח. כל הדבר תלוי רק בזה, אם הכתוב מוסב רק על הרוגי ב״ד או על כל המתים. ויש להעיר עוד על רמז אחר שדומה קצת לזה והוא בסנהד׳ י׳ א׳ ומכות ב׳ ב׳, דאמר עולא, רמז לעדים זוממין מה״ת מנין? ומקשה התלמוד: רמז לעדים זוממין? והא כתיב כאשר זמם! אלא רמז לעדים זוממין שלוקין מנין וכו׳. — במליצת רמז מן התורה מנין משתמש התלמוד גם ביחס אל שאר כה״ק, כמו מ״ק ה׳ א׳, אר״ש בן פזי רמז לציון קברות מן התורה מנין, ת״ל וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון, והוא פסוק ביחזק׳ ל״ט ט״ו. ע״ש כה״ע. ואולם לשון תורה נמצא גם במקום אחר על ס׳ יחזקאל במ״ש למעלה:[1]

[1] ע״ע רב״ז באכער, Die exegetische Terminologie in der jüdischen Traditionsliteratur I, 182; II, 208.

בהרבה מקומות נמצא הכנוי „תורת משה", „תורתו של משה" ובארמית אורי' דמשה. והדיוק הזה הוא אם להבליט ביותר את היחס הקרוב שבין אישיותו של משה ובין האיש אשר תורתו מתיחסת אליו, כמו באגדה המדברת מקרח ועדתו (כ"ב ע"ד א') ואמרי הכי, משה ותורתו אמת והן בדאין. (יבמ' צ"ו ב') יהושע יושב ודורש סתם והכל יודעין שתורתו של משה היא. (חגיגה ד' ב') דאזל שמואל ואתייה למשה בהדיה . . דליכא מילתא דכתיבה באורי' ולא קיימתיה. וביחוד (מ"ק ה' ב') דבר זה מתורת מש"ר לא למדנו, מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו. השוה לזה תענית י"ז ב', ר"ה ז' א', יומא ע"א ב', סנהד' כ"ב ב', פ"ג ב', זבח' י"ח ב', כ"ב ב'. במקומות האלה בא הכנוי להציג תורת משה לעומת תורת יחזקאל. ונמצא הכנוי הזה גם ביחס אל אנשי כנסת הגדולה (ברכ' ל"ג ב') הני תלת אי לאו דאמ' מש"ר באורי' ואתו אנשי כנה"ג ותקנינהו בתפילה, לא הוינן יכולין למימר להו. ויותר מורגל הכנוי ביחס אל או"ה ותורותיהם, כמו בדברי גביהא בן פסיסא שדן עם בני אפריקא ועם בני מצרים לפני אלכסנדרוס מוקדון (סנהד' צ"א א') ואם אני אנצה אותם, אמרו להם, תורת משה נצחתכם. ובשבת קט"ז א'—ב'. א"ל (פילוסופא לר"ג ואחותו) מן יומא דגליתון מארעכון איתנטילת אורייתא דמשה ואיתיהיבת אורי' אחריתי . . (ואח"כ כשר"ג נותן לו מתנה יותר הגונה מאחותו, הוא חוזר ואומר) שפילית לסיפיה דספרא וכת' ביה, אנא לא למפחית מן אוריי' דמשה אתיתי . . ע"ש כה"ע. מבנות מדין אומרת האגדה, שהיו מפתות את בני ישראל ואומרות (סנהד' ק"ו א') שאיני מניחתך עד שתכפור בתורתו של משה, ע"ע ב"מ ע"ה ב', שמשימים (מלוי ברבית) מש"ר חכם ותורתו אמת. פה בא הכנוי להמליץ הענין ולהבליטו לפני השומעים. — ולמה שכתבנו אין שים נגוד במ"ש (יומא ל"ו ב') כר"מ סבירא לי כדכתיב בס' אוריי' דמשה, כי היא כעין המשך למ"ש קודם לזה בכוונת תפלתו של משה, „מהו שאמר משה נושא עון . . אמר משה לפני הקב"ה . . מסתבר טעמיה דר"מ דקא מסייע ליה קרא דמשה". ובלשון הזה נמצא שם גם במשנה ל"ה ב' בסוף „ככתוב בתורת משה עבדך, כי ביום הזה יכפר". ואפשר להקיש מכאן שאחת מסגולות לשון התפלה היא, להזכיר המקראות בשם מי שהספר מיוחס לו.[1] — ויש להעיר עוד על מ"ש יבמ' ל"ט ב', ואקרינהו מה דכתיב בספר אורייתא דמשה. פה מוסב הענין על לשון המקרא כצורתו בפ' יבום שהקריא ר"י את היבם:

תורה ביחס אל הכתובים נמצא רק מעט מזעיר. עי' תענ' ט' א'. יומא ל"ח ב'. ופ"א נמצא גם ביחס אל בן סירא סנהד' ק' ב':

תורה ומדרש — אין פה המקום להכנס בנתוח עקרי השיטות השונות אשר עסקן בהגבלת תוכן המקרא והתולדות המסתעפות ממנו, אמנם עלינו להעיר גם פה במלים מעטות שאותיות הכתוב בצאתן מגבולן הספרתי אל שוק החיים, כבר צריכות למדרש. ואפילו פשוטו של מקרא אינו מתקיים בכל עת בעולם המעשה בלי פירוש. דברי הכתוב מעטים ודרכי החיים מרובים. כמה וכמה פרטים דקים שמבלעדיהם אין שום אפשרות לקיום המצוה, חסרים במקרא לגמרי או מובלעים בו עד שהקורא אשר רק אל הפשט המופשט מגמתו, יעבור עליהם בשתיקה ואינו מרגיש בחסרונם, אבל בבא המצוה לידו שיקיימנה, עומד נבוך ומוכרח להודות שאי אפשר להסתפק בתרגום מלים בלבד. ואולם גם הדברים המפורשים אין ענינם שוה ואינם מובנים על דרך אחד לכל קורא. ולכן לא תמלט המחלוקת גם בזה, אם איזו הלכה מפורשת במקרא או לא. ולדוגמא עי' לשון הג' קידושין כ"ה ב', ולר"ל דאמר משיכה מפורשת מן התורה (ר' יוחנן חולק עליו). ע"ע ב"מ מ"ז ב'. בכורות י"ג ב':

---

[1] השוה לזה מ"ש בנוסחאות הסליחות: משיח צדקך אמר לפניך . . מיכה עבדך אמר לפניך . . דניאל איש חמודות שוע לפניך . . עזרא הסופר אמר לפניך . . למליצות כאלה כבר יש להן שרש במשנה:

בתורה ובמצות . . עולא חברנו עמית בתורה ובמצות. (ע"ז ה' ב') אשריהם ישראל בזמן שעוסקים בתורה ובגמ"ח. ועי"ע יבמ' ק"ט ב' ענין „כל האומר אין לו אלא תורה" — ובדרך הזה משתמש התלמוד גם במלת „אורייתא" כמו סנהד' פ"ה ב'. גריס באורייתא. ותענ' ט' א'. אילפא וריו"ח גרסי באורי'. בי היכי דליזיל וליגמר אורי' בבבל (יומא פ"ז ב'). חילך לאורי' (ב"מ פ"ד א'). ובבלאי עסקי באורי' (פסח' פ"ח ב'). לא מידן לידייניה (לאחר) משום דעסיק באורי' (חגי' ט"ו ב'). ע"ע ע"ז י"ז ב'. אמאי קעסקית באורי' (א"ל לרחבב"ד). — יקרא דאורי' (ברכ' י"ז ב') ובעברית עשה דכבוד תורה (כתוב' ק"ו א'). — ויש להזכיר עוד פה ל' „בר אוריין" גיט' ל"א ב'. ס"ב א':

אמנם בנוגע לגוף ההלכה עצמה ולפרטי תכונותיה הרי התלמוד מנתח כל צדדיה ומעיר על מקוריה בדיוק. כלל גדול הוא בתלמוד, שלא להחליף מקור במקור, כי הרבה חלוקים יש בהשתלשלות הדינים והתיחסות ההלכות זו לזו בין מקור למקור. ויש לספרות התלמוד בזה שיטה מסויימה:

תורה ושאר כתבי הקדש — תורה במובנה היותר מתיחד היא המחלקה הראשונה מכתבי הקדש לעומת שתי המחלקות האחרות נביאים וכתובים. ונזכרו הרבה פעמים שלש המחלקות ביחד: פסדר"כ בהדש השלישי ק"ה א'. התודה משלשת תורה נביאים וכתובים ובארמית אוריאן תליתאי . . (שבת פ"ח א'). ע"ע ירוש' חגיגה פ"ב (ע"ז ב'). — בעניני אגדה אהבו חז"ל להסמיך הדברים על כל ג' חלקי כה"ק ולהבליט עי"כ חשיבות הרעיון הנדרש. כמו (מ"ק י"ח ב') מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים מה' אשה לאיש. (מכות ז' ב') מן התו' ומן הנב' ומה"כ בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו. ובתמונה אחרת (ב"ק צ"ב ב') דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנבי' ומשלש בכתובי'. ובסדר התפלה (ר"ה ל"ב א') ג' מן התו' ג' מן הנבי' ג' מן הכת'. ע"ע מ"ק כ"א א' שהאבל אסור לקרות בת' ובנ' ובכ' ושם נמנו עוד ספרי המשנה והתלמוד. רב אדא בר אהבה מסדר מתני' כ"ד זמנין כנגד תנו"ב תענ' ח' א'. וע"ע שם ט"ז א' בסוף. כ' א' בסוף. כתוב' נ' א'. כ"ב י"ג ב'. — ובארמית נזכרו ג' חלקי כה"ק בסגנון דומה למש"כ: ב"ב ח' א'. עברית אדאורי' אדנבי' ואדכת'. ע"ע עירוב' י"ז א'. קידוש' מ"ט א':

ונמצא גם תורה בקשור עם נביאים לבד כמו במשלים האלה: (יומא נ"ב ב') בדאורי' ליכא (יותר מה' פסוקים שאין להם הכרע), בדנביאי איכא. (מגי' ג' א') מ"ש דאורי' (על תרגום של תורה) דלא אזדעזעה (העולם) ואדנביאי אזדעזעה? דאורי' מפרשה מילתא, דנביאי איכא מילתא דמפרשן ואיכא מילתא דמסתמן. ובעניני הלכה (יומא ס"ט ב' בסוף) מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה. (ר"ה ל"ב א' בסוף) מתחיל בתורה ומשלים בנביא. ומגילה כ"ג א'. המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחלה. — וראוי לרמוז כאן על נטיה קלה שבין דרשות אגדה והלכה. תחת אשר באגדה מצא הדרשן סמך רצוי ומקובל בהשנות רעיון אחד בחלקים שונים של כה"ק, מקשה התלמוד (סנהד' פ"א א') א"ב מאי קמ"ל יחזקאל דילמא תורה קא מהדר איבעי ליה לאהדורי בי היכי דאהדריה משה רבנו. ע"ש כה"ע:

ביחס אל התורה נמצא על הנביאים גם שם קבלה ר"ה י"ט א'. א"ר אשי גדליה בן אחיקם דברי קבלה היא ודברי קבלה כדברי תורה דמו. אמנם אם אפשר להקיש מזו אל זו ע' חגיגה י' ב'. דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן. ע"ע ב"ק ב' ב'. בנוגע לגלוי מילתא. ובנדה כ"ג א'. דנין ד"ת מד"ת ואין דנין ד"ת מדברי קבלה:

על צד ההרחבה נמצא „דאורייתא" לכנוי דברי נביאים גם במקום שהתלמוד רוצה להעיר על המקור. אמנם רק כדי להבדיל בין תקנות חכמים ובין מה שמפורש במקרא. כמו גיט' ל"ו א'. והעדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם. מקשה התלמוד: דאורי' היא. דכתיב (ירמי' ל"ב מ"ד) וכתוב בספר וחתום וכן מ"ק ה' א' רמז לציון קברות מה"ת מנין, ת"ל (יחזק' ל"ט ט"ו) וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון:

תורה בתלמוד

מאת יחיאל מיכל הכהן גוטמן, בודאפ־שט.

באור כל פרטי הקשורים של המקרא אל ענפי ההלכה והאגדה והתרת ענייניו לפי התיחסותו אל התקופות השונות של הכמת המדרש היא המלאכה היותר נכבדה אשר עמלו בה בחירי חכמי ישראל בכל דור ודור. במלאכה הזאת כלולה חקירת כל המדות שהתורה נדרשת בהן, בחינת שבילי התלמוד השונים בהוצאת דינים והלכות מלשון המקרא ובקשת המקורים שמהם נבעו הדרשות השונות למיניהן:

מאמרי זה שיעדתי לאיש אשר עבודתו אמונה בחקירות המדות שהתורה נדרשת בהן ובביאור הקשורים שבין הכתב והקבלה, נוגע בקצה גבול מקצוע זה. אמנם עלי להעיר מראש, שמתכלית דברי אלה היא רק לכלול בקצור היחוסים השונים שמלת תורה נזכרת בהם בתלמוד ולא לבאר כל מושג ומושג לכל צדדיו ופרטיו. כוונתי פה רק על הגבלת שמוש המלה ולא על הצעת דרכי ההגיון העמוקים והרחבים:

א'

תורה במובנה הכללי — התלמוד משתמש בהרבה מקומות במלת תורה או אורייתא בדרך כלל, בלי להפריש בין מקורי הלמוד או המאמר, כלומר בין מה שנכתב בפירוש בתורה ובין מה שהוא דרשה, אסמכתא, הלכה למשה מסיני, תקנה, גזירה, מנהג וכו'. גם בין סוג ההלכה והאגדה אין התלמוד עושה חילוק בשמוש מלת תורה כל עוד שאין לו עסק במקורי הדינים וההלכות, וכמו שנראה גם מן המשלים האלה: אלו ואלו באין לב"ד הגדול שבלשכת הגזית, שמשם יוצאה תורה לכל ישראל (סנהד' פ"ו ב' במשנה).[1] משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות (שם פ"ח ב').[2] תורה במובן דין ומשפט ע"ע סנהד' ו' א'. דיינת לי דין תורה. ובמובן למוד וידיעה (סנהד' מ"ב א') במי אתה מוצא מלחמתה של תורה, במי שיש בידו חבילות של משנה. וביותר יש לשום לב אל המאמר (פסח' ע"ד ב') בכל התורה כולה רב אחא לחומרא ורבינא לקולא.. לבר מהני תלת... כי הדרך להקל בפסקים רק בדרבנן ופה ההלכה כדברי המיקל, א"כ "בכל התורה כולה" מושאל באן על ענינים של דרבנן. ונמצא גם באנשים פרטים (פסח' קי"ב ב') הזהרו בחנינא ובתורתו. אין תורתו של דואג אלא מן השפה ולחוץ (סנהד' ק"ו ב'). תורה היא וללמוד אני צריך (ברכ' ס"ב א'). ונמצא גם במובן למוד בנגוד אל מצות ומע"ט (שבועות ל' א') עם שאתך

---

[1] בתוספתא הגיגה פ"ב ט'. ושם סנהד' רפ"ז חסר סוף המאמר שנזכר בו תורה:

[2] בתוספתא שם חסר ג"כ הסיום:



